II 32 Q 17

Hf 30/1 (1

II 32 a 17

System

der

Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl. Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

K: B: STUDIEN BIBLIOTHEK PASSAU

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Staatliche Bibliothek Passau

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

Staatliche
Bibliothek
Passau

Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrifft in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniss, worin er sie zu andern frühern oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, — scheint bey einer philosophischen Schrifft nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen, sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und

Verſicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weiſe gelten, in der die philoſophiſche Wahrheit darzuſtellen ſey. — Auch weil die Philoſophie weſentlich im Elemente der Allgemeinheit iſt, die das Beſondere in ſich ſchlieſst, ſo findet bey ihr mehr als bey andern Wiſſenſchafften der Schein ſtatt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Reſultaten, die Sache ſelbſt und ſogar in ihrem vollkommenen Weſen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das unweſentliche ſey. In der allgemeinen Vorſtellung hingegen, zum Beyſpiel was Anatomie ſey, etwa die Kenntniſs der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daſeyn betrachtet, iſt man überzeugt, die Sache ſelbſt, den Inhalt dieſer Wiſſenſchafft, noch nicht zu beſitzen, ſondern auſserdem um das Beſondere ſich bemühen zu müſſen. — Ferner iſt bey einem ſolchen Aggregate von Kenntniſſen, das den Nahmen Wiſſenſchafft nicht mit Recht führt, eine Converſation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der hiſtoriſchen und begriffloſen Weiſe verſchieden, worin von dem Inhalte ſelbſt, dieſen Nerven, Muskeln und ſo fort, geſprochen wird. Bey der Philoſophie hingegen würde die Ungleichheit entſtehen, daſs von einer ſolchen Weiſe Gebrauch gemacht,

und dieſe doch von ihr ſelbſt als unfähig, die Wahrheit zu faſſen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Beſtimmung des Verhältniſſes, das ein philoſophiſches Werk zu andern Beſtrebungen über denſelben Gegenſtand zu haben glaubt, ein fremdartiges Intereſſe hereingezogen, und das, worauf es bey der Erkenntniſs der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So feſt der Meynung der Gegenſatz des Wahren und des Falſchen wird, ſo pflegt ſie auch entweder Beyſtimmung oder Widerſpruch gegen ein vorhandenes philoſophiſches Syſtem zu erwarten, und in einer Erklärung über ein ſolches nur entweder das eine oder das andre zu ſehen. Sie begreifft die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwiklung der Wahrheit, als ſie in der Verſchiedenheit nur den Widerſpruch ſieht. Die Knoſpe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daſs jene von dieſer widerlegt wird, eben ſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüſsige Natur macht ſie zugleich zu Momenten

der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt theils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreiffen, theils auch weiſs das auffassende Bewuſstseyn gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreyen oder frey zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider scheinenden gegenseitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Foderung von dergleichen Erklärungen so wie die Befriedigungen derselben scheinen vielleicht das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beydes zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie,

und die wirkliche Erſparung deſſelben. — Denn die Sache iſt nicht in ihrem *Zwecke* erſchöpft, ſondern in ihrer *Ausführung*, noch iſt das *Reſultat* das *wirkliche* Ganze, ſondern es zuſammen mit ſeinem Werden; der Zweck für ſich iſt das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloſse Treiben, das ſeiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nakte Reſultat iſt der Leichnam, der ſie hinter ſich gelaſſen. — Ebenſo iſt die *Verſchiedenheit* vielmehr die *Gränze* der Sache; ſie iſt da, wo die Sache aufhört, oder ſie iſt das, was dieſe nicht iſt. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Reſultaten, ſo wie mit den Verſchiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des andern, ſind daher eine leichtere Arbeit, als ſie vielleicht ſcheinen. Denn ſtatt mit der Sache ſich zu befaſſen, iſt ſolches Thun immer über ſie hinaus, ſtatt in ihr zu verweilen und ſich in ihr zu vergeſſen greifft ſolches Wiſſen immer nach einem Andern, und bleibt vielmehr bey ſich ſelbſt, als daſs es bey der Sache iſt und ſich ihr hingibt. — Das leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer, es zu faſſen, das ſchwerſte, was beydes vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die concrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urtheil über sie zu ertheilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt, und wenn auch diss noch hinzukommt, dass der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntniss und Beurtheilung in der Conversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschafftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Nahmen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur,

und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äussere Nothwendigkeit aber, in so fern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefafst wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Dafs die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dis aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie die Nothwendigkeit desselben darthun, ja weil sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben, — so weifs ich, dafs dis im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so grofse Anmafsung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüfsig; wenn sie auch hier weiter nichts, als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nemlich das Wahre nur in

demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefodert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Foderung nach ihrem allgemeinern Zusammenhange aufgefaſst, und auf die Stuffe gesehen, worauf der selbstbewuſste gegenwärtig steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewiſsheit, welche das Bewuſstseyn von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der innern und äussern, Gegenwart besaſs. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren,

er ist auch dieses Verlustes, und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewufst. Von den Trebern sich wegwendend, dafs er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das *Wissen* dessen, was er *ist*, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seyns erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschliessen, und diese zum Selbstbewufstseyn erheben, — nicht so sehr ihr chaotisches Bewufstseyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffes zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht* als *Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefodert wird, um die Lust zum Anbeissen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.

Dieser Foderung entſpricht die angeſtrengte und faſt eifernd und gereizt ſich zeigende Bemühung, die Menſchen aus der Verſunkenheit ins Sinnliche Gemeine und Einzelne herauszureiſſen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob ſie des Göttlichen ganz vergeſſend, mit Staub und Waſſer, wie der Wurm, auf dem Punkte ſich zu befriedigen ſtünden. Sonſt hatten ſie einen Himmel mit weitläuffigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgeſtattet. Von allem, was iſt, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, ſtatt in *dieſer* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über ſie hinaus, zum göttlichen Weſen, zu einer, wenn man ſo ſagen kann, jenſeitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geiſtes muſste mit Zwang auf das Irdiſche gerichtet und bey ihm feſtgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdiſche hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diſſeitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige als ſolches, welche *Erfahrung* genannt wurde, intereſſant und geltend zu machen. — Jetzt ſcheint die Noth des Gegentheils vorhanden, der Sinn ſo ſehr in das Irdiſche

feftgewurzelt, dafs es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geift zeigt fich fo arm, dafs er fich, wie in der Sandwüfte der Wanderer nach einem einfachen Trunk Waffers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für feine Erquickung zu fehnen fcheint. An diefem, woran dem Geifte genügt, ift die Gröfse feines Verluftes zu ermeffen.

Diefe Genügfamkeit des Empfangens oder Sparfamkeit des Gebens ziemt jedoch der Wiffenfchaft nicht. Wer nur Erbauung fucht, wer feine irdifche Mannichfaltigkeit des Dafeyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbeftimmten Genuffe diefer unbeftimmten Göttlichkeit verlangt, mag zufehen, wo er difs findet; er wird leicht felbft fich etwas vorzufchwärmen und damit fich aufzufpreitzen die Mittel finden. Die Philofophie aber mufs fich hüten, erbaulich feyn zu wollen.

Noch weniger mufs diefe Genügfamkeit, die auf die Wiffenfchaft Verzicht thut, darauf Anfpruch machen, dafs folche Begeifterung und Trübheit etwas höheres fey als die Wiffenfchaft. Diefes prophetifche Reden meynt gerade fo recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Beftimmt-

heit (den Horos) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannichfaltigkeit ergiefst, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, — so ist diss eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so grofs als ihre Aeufserung, seine Tiefe nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn diss begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgibt, so verbirgt es sich, dafs es statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Mafses und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigne Willkühr gewähren läfst. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meynen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewufstseyns und Aufgeben des Verstands, die *Seinen* zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe

gibt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, dass unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zuversenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beym Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung — und itzt das Kind gebohren ist, so reifft der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, lösst ein Theilgen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreissen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, dass etwas Anderes im Anzuge ist. Diss allmählige Zerbrökeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der ein

Blitz in einemmahle das Gebilde der neuen Welt hinſtellt.

Allein eine vollkommne Wirklichkeit hat diſs Neue ſo wenig als das eben gebohrne Kind; und diſs iſt weſentlich nicht auſſer Acht zu laſſen. Das erſte Auftreten iſt erſt ſeine Unmittelbarkeit oder ſein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig iſt, wenn ſein Grund gelegt worden, ſo wenig iſt der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze ſelbſt. Wo wir eine Eiche in der Krafft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeſte und den Maſſen ihrer Belaubung zu ſehen wünſchen, ſind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieſer Stelle eine Eichel gezeigt wird. So iſt die Wiſſenſchaft, die Krone einer Welt des Geiſtes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geiſtes iſt das Product einer weitläuffigen Umwälzung von mannichfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verſchlungnen Weges und eben ſo vielfacher Anſtrengung und Bemühung. Er iſt das aus der Succeſſion wie aus ſeiner Ausdehnung in ſich zurückgegangene Ganze, der gewordne *einfache Begriff* deſſelben. Die Wirklichkeit dieſes einfachen Ganzen aber beſteht darin, daſs jene zu Momenten gewordne Geſtaltungen ſich wieder von neuem, aber in ihrem

neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einerſeits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewuſstſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermiſst an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermiſst es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet ſind. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die

gerechte Foderung des Bewufstfeyns, das zur Wiffenfchaft hinzutritt; denn der Verftand ift das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verftändige ift das fchon bekannte und das gemeinfchaftliche der Wiffenfchaft und des unwiffenfchaftlichen Bewufstfeyns, wodurch diefes unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wiffenfchaft, die erft beginnt, und es alfo noch weder zur Vollftändigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ift dem Tadel darüber ausgefetzt. Aber wenn diefer ihr Wefen treffen foll, fo würde er ebenfo ungerecht feyn, als es unftatthaft ift, die Foderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Diefer Gegenfatz fcheint der hauptfächlichfte Knoten zu feyn, an dem die wiffenfchaftliche Bildung fich gegenwärtig zerarbeitet und worüber fie fich noch nicht gehörig verfteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verftändlichkeit, der andre verfchmäht wenigftens diefe und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es fey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungeftüm des andern zum Stillfchweigen gebracht ift, und wenn er in Anfehung des Grunds der Sache fich überwältigt

fühlte,

fühlte, ſo iſt er darum in Anſehung jener Foderungen nicht befriedigt, denn ſie ſind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillſchweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beſtändig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Verſprechungen zu ſeyn pflegt.

In Anſehung des Inhalts machen die erſten ſich es wohl zuweilen leicht genug, eine groſse Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nemlich das ſchon Bekannte und Geordnete, herein, und indem ſie ſich vornemlich mit den Sonderbarkeiten und Curioſitäten zu thun machen, ſcheinen ſie um ſo mehr das übrige, womit das Wiſſen in ſeiner Art ſchon fertig war, zu beſitzen, zugleich auch das noch ungeregelte zu beherrſchen, und ſomit alles der abſoluten Idee zu unterwerfen, welche hiemit in Allem erkannt, und zur ausgebreiteten Wiſſenſchaft gediehen zu ſeyn ſcheint. Näher aber dieſe Ausbreitung betrachtet, ſo zeigt ſie ſich nicht dadurch zu Stande gekommen, daſs Ein und daſſelbe ſich ſelbſt verſchieden geſtaltet hätte, ſondern ſie iſt die geſtaltloſe Wiederhohlung des Einen und Deſſelben, das nur an das verſchiedene Material äuſſerlich an-

gewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in diss ruhende Element von aussenher eingetaucht, diss ist so wenig, als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefodert wird, nemlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfärbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabey behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, dass die Ungenügsamkeit mit ihr eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit sich etwas auf eine andere Weise vorzustellen hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe blosse Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven

Werth des wirklichen Erkennens hatte, ſo ſehen wir hier ebenſo der allgemeinen Idee in dieſer Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeſchrieben, und die Auflöſung des Unterſchiedenen und Beſtimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm ſelbſt ſich rechtfertigende Hinunterwerfen deſſelben in den Abgrund des Leeren für ſpeculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daſeyn, wie es im *Abſoluten* iſt, betrachten, beſteht hier in nichts anderem, als daſs davon geſagt wird, es ſey zwar jetzt von ihm geſprochen worden, als von einem Etwas, im Abſoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, ſondern darin ſey alles Eins. Diſs Eine Wiſſen, daſs im Abſoluten Alles gleich iſt, der unterſcheidenden und erfüllten oder Erfüllung ſuchenden und fodernden Erkenntniſs entgegenzuſetzen, — oder ſein *Abſolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu ſagen pflegt, alle Kühe ſchwarz ſind, iſt die Naivität der Leere an Erkenntniſs. — Der Formalismus, den die Philoſophie neuerer Zeit verklagt und geſchmäht, und der ſich in ihr ſelbſt wieder erzeugte, wird, wenn auch ſeine Ungenügſamkeit bekannt und gefühlt iſt, aus der Wiſſenſchaft nicht verſchwinden, bis das Erkennen der abſoluten Wirklichkeit

ſich über ſeine Natur vollkommen klar geworden iſt. — In der Rückſicht, daſs die allgemeine Vorſtellung, wenn ſie dem, was ein Verſuch ihrer Ausführung iſt, vorangeht, das Auffaſſen der letztern erleichtert, iſt es dienlich das Ungefähre derſelben hier anzudeuten, in der Abſicht zugleich, bey dieſer Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniſs für das philoſophiſche Erkennen iſt.

Es kömmt nach meiner Einſicht, welche ſich durch die Darſtellung des Syſtems ſelbſt rechtfertigen muſs, alles darauf an, das Wahre nicht als *Subſtanz*, ſondern eben ſo ſehr als *Subject* aufzufaſſen und auszudrücken. Zugleich iſt zu bemerken, daſs die Subſtantialität ſo ſehr das Allgemeine, oder die *Unmittelbarkeit des Wiſſens*, als diejenige, welche *Seyn* oder Unmittelbarkeit *für das* Wiſſen iſt, in ſich ſchlieſst. — Wenn, Gott als die Eine Subſtanz zu faſſen, das Zeitalter empörte, worin dieſe Beſtimmung ausgeſprochen wurde, ſo lag theils der Grund hievon in dem Inſtincte, daſs darin das Selbſtbewuſstſeyn nur untergegangen, nicht erhalten iſt, theils aber iſt das Gegentheil, welches das Denken als Denken feſthält, die *Allgemeinheit*, dieſelbe Einfachheit oder ununter-

ſchiedne, unbewegte Subſtantialität, und wenn drittens das Denken das Seyn der Subſtanz als ſolche mit ſich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaſst, ſo kömmt es noch darauf an, ob dieſes intellectuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt.

Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subject*, oder was daſſelbe heiſst, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des ſich ſelbſt Setzens, oder die Vermittlung des ſich anders Werdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt; nur dieſe ſich *wiederherſtellende* Gleichheit oder die Reflexion im Andersſeyn in ſich ſelbſt — nicht eine *urſprüngliche* Einheit als ſolche, oder *unmittelbare* als ſolche, iſt das Wahre. Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und ſein Ende wirklich iſt.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag alſo wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden; dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An ſich* iſt jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, der es kein Ernſt mit dem Andersſeyn und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung iſt. Aber diſs *An ſich* iſt die abſtracte Allgemeinheit, in welcher von ſeiner Natur, *für ſich zu ſeyn*, und damit überhaupt von der Selbſtbewegung der Form abgeſehen wird. Wenn die Form als dem Weſen gleich ausgeſagt wird, ſo iſt es ebendarum ein Miſsverſtand, zu meynen, daſs das Erkennen ſich mit dem Anſich oder dem Weſen begnügen, die Form aber erſparen könne; — daſs der abſolute Grundſatz oder die abſolute Anſchauung, die Ausführung des erſtern oder die Entwicklung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Weſen ſo weſentlich iſt, als es ſich ſelbſt, iſt es nicht bloſs als Weſen, d. h. als unmittelbare Subſtanz, oder als reine Selbſtanſchauung des Göttlichen zu faſſen und auszudrücken, ſondern ebenſoſehr als *Form* und

im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erſt als Wirkliches gefaſst und ausgedrückt.

Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Es iſt von dem Abſoluten zu ſagen, daſs es weſentlich *Reſultat*, daſs es erſt am *Ende* das iſt, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subject, oder ſich ſelbſt Werden, zu ſeyn. So widerſprechend es ſcheinen mag, daſs das Abſolute weſentlich als Reſultat zu begreiffen ſey, ſo ſtellt doch eine geringe Ueberlegung dieſen Schein von Widerſpruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Abſolute, wie es zuerſt und unmittelbar ausgeſprochen wird, iſt nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich ſage: *alle* Thiere, diſs Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenſo fällt es auf, daſs die Worte des Göttlichen, Abſoluten, Ewigen u. ſ. w. das nicht ausſprechen, was darin enthalten iſt; — und nur ſolche Worte drücken in der That die Anſchauung als das Unmittelbare aus. Was mehr iſt, als ein ſolches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, iſt ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muſs, iſt eine Vermittlung. Dieſe aber iſt das, was perhorreſcirt

wird, als ob dadurch, daſs mehr aus ihr gemacht wird, denn nur diſs, daſs ſie nichts abſolutes und im Abſoluten gar nicht ſey, die abſolute Erkenntniſs aufgegeben wäre.

Diſs Perhorreſciren ſtammt aber in der That aus der Unbekanntſchaft mit der Natur der Vermittlung und des abſoluten Erkennens ſelbſt. Denn die Vermittlung iſt nichts anders als die ſich bewegende Sichſelbſtgleichheit, oder ſie iſt die Reflexion in ſich ſelbſt, das Moment des fürſichſeyenden Ich, die reine Negativität oder das *einfache Werden.* Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieſes Vermitteln iſt um ſeiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare ſelbſt. — Es iſt daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeſchloſſen und nicht als poſitives Moment des Abſoluten erfaſst wird. Sie iſt es, die das Wahre zum Reſultate macht, aber dieſen Gegenſatz gegen ſein Werden ebenſo aufhebt, denn diſs Werden iſt ebenſo einfach und daher von der Form des Wahren, im Reſultate ſich als *einfach* zu zeigen, nicht verſchieden; es iſt vielmehr eben diſs Zurückgegangenſeyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl *an ſich* Menſch iſt, ſo iſt er es aber nicht *für ſich*; für ſich iſt er es nur,

als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist. Diss erst ist ihre Wirklichkeit. Aber diss Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewufste Freyheit, die in sich selbst ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läſst, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daſs die Vernunft das *zweckmäſsige Thun* ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das miskannte Denken, und zunächst die Verbannung der äussern Zweckmäſsigkeit hat die Form des *Zwecks* überhaupt in Miſskredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäſsige Thun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, das Ruhende, welches selbst bewegend, oder Subject ist. Seine abstracte Krafft zu bewegen ist das *Fürsichseyn* oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche ist die Bewegung und das entfaltete

Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniſs, das Absolute als *Subject* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: *Gott*, angefangen. Diſs für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloſſer Nahme; erst das Prädicat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f. oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u. s. f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch diſs Wort wird eben bezeichnet, daſs nicht ein Seyn oder Wesen

oder Allgemeines überhaupt, ſondern ein in ſich reflectirtes, ein Subject geſetzt iſt. Allein zugleich iſt diſs nur anticipirt. Das Subject iſt als feſter Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädicate geheftet ſind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wiſſenden angehört, und die auch nicht dafür angeſehen wird, dem Punkte ſelbſt anzugehören; durch ſie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargeſtellt. In der Art, wie dieſe Bewegung beſchaffen iſt, kann ſie ihm nicht angehören; aber nach Vorausſetzung jenes Punkts kann ſie auch nicht anders beſchaffen, kann ſie nur äuſſerlich ſeyn. Jene Anticipation, daſs das Abſolute Subject iſt, iſt daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieſes Begriffs, ſondern macht ſie ſogar unmöglich, denn jene ſetzt ihn als ruhenden Punkt, dieſe aber iſt die Selbſtbewegung.

Unter mancherley Folgerungen, die aus dem Geſagten flieſsen, kann dieſe herausgehoben werden, daſs das Wiſſen nur als Wiſſenſchafft oder als *Syſtem* wirklich iſt, und dargeſtellt werden kann. Daſs ferner ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn es wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, weil er Grundſatz oder Princip iſt. — Es iſt deſswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Wi-

derlegung besteht darin, daſs sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang, ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von auſſenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn, wenn sie sich nicht darin verkännte, daſs sie ihre *negative* Seite allein beachtet, und ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner *positiven* Seite bewuſst wird. — Die eigentliche *positive* Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nemlich gegen seine einseitige Form, erst *unmittelbar* oder *Zweck* zu seyn. Sie kann somit eben so sehr als die Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Systems ausmacht, besser aber, als ein Aufzeigen, daſs der *Grund* oder das Princip des Systems in der That nur sein *Anfang* ist.

Daſs das Wahre nur als System wirklich, oder daſs die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer

Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das *Wirkliche*; es iſt das Weſen oder *an ſich* ſeyende, — das ſich *Verhaltende* oder beſtimmte, das *Andersſeyn* und *Fürſichſeyn* — und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Auſſerſichſeyn in ſich ſelbſt bleibende; — oder es iſt *an und für ſich.* — Diſs an und für ſich ſeyn aber iſt es erſt für uns oder *an ſich*, oder es iſt die geiſtige *Subſtanz*. Es muſs diſs auch *für ſich ſelbſt*, — muſs das Wiſſen von dem Geiſtigen und das Wiſſen von ſich als dem Geiſte ſeyn; das heiſst, es muſs ſich als *Gegenſtand* ſeyn, aber eben ſo unmittelbar als *vermittelter* das heiſst aufgehobener, in ſich reflectirter Gegenſtand. Er iſt *für ſich* nur für uns, in ſo fern ſein geiſtiger Inhalt durch ihn ſelbſt erzeugt iſt; in ſo fern er aber auch für ſich ſelbſt für ſich iſt, ſo iſt dieſes Selbſterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenſtändliche Element, worin er ſein Daſeyn hat; und er iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Daſeyn für ſich ſelbſt in ſich reflectirter Gegenſtand. — Der Geiſt, der ſich ſo als Geiſt weiſs, iſt die *Wiſſenſchaft*. Sie iſt ſeine Wirklichkeit und das Reich, das er ſich in ſeinem eigenen Elemente erbaut.

Das *reine* Selbſterkennen im abſoluten Andersſeyn, dieſer Aether *als ſolcher*, iſt der Grund

und Boden der Wiſſenſchaft oder das *Wiſſen im Allgemeinen.* Der Anfang der Philoſophie macht die Vorausſetzung oder Foderung, daſs das Bewuſstſeyn ſich in dieſem Elemente befinde. Aber dieſes Element hat ſeine Vollendung und Durchſichtigkeit ſelbſt nur durch die Bewegung ſeines Werdens. Es iſt die reine Geiſtigkeit, oder das Allgemeine, das die Weiſe der einfachen Unmittelbarkeit hat. Weil es die Unmittelbarkeit des Geiſtes, weil die Subſtanz überhaupt der Geiſt iſt, iſt ſie die *verklärte Weſenheit*, die Reflexion, die ſelbſt einfach oder die Unmittelbarkeit iſt, das Seyn, das die Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Wiſſenſchaft von ihrer Seite verlangt vom Selbſtbewuſstſeyn, daſs es in dieſen Aether ſich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fodern, daſs die Wiſſenſchaft ihm die Leiter wenigſtens zu dieſem Standpunkte reiche. Sein Recht gründet ſich auf ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit, die es in jeder Geſtalt ſeines Wiſſens zu beſitzen weiſs, denn in jeder, ſey ſie von der Wiſſenſchaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt ſey welcher er wolle, iſt es die abſolute Form zugleich oder hat die *unmittelbare Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt; und, wenn dieſer Ausdruck vor-

gezogen würde, damit unbedingtes *Seyn*. Wenn der Standpunkt des Bewufstfeyns, von gegenständlichen Dingen im Gegenfatze gegen fich felbft, und von fich felbft im Gegenfatze gegen fie zu wifsen, der Wiffenfchafft als das *Andre* gilt, — das, worin es bey fich felbft ift, vielmehr, als der Verluft des Geiftes, — fo ift ihm dagegen das Element der Wiffenfchaft eine jenfeitige Ferne, worin es nicht mehr fich felbft befitzt. Jeder von diefen beyden Theilen fcheint für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu feyn. Dafs das natürliche Bewufstfeyn fich der Wiffenfchaft unmittelbar anvertraut, ift ein Verfuch, den es, es weifs nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang diefe ungewohnte Stellung anzunehmen und fich in ihr zu bewegen ift eine fo unvorbereitete als unnöthig fcheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, fich anzuthun. — Die Wiffenfchaft fey an ihr felbft, was fie will, im Verhältniffe zum unmittelbaren Selbftbewufstfeyn ftellt fie fich als ein Verkehrtes gegen es dar, oder weil das unmittelbare Selbftbewufstfeyn das Princip der Wirklichkeit ift, trägt fie, indem es für fich auffer ihr ift, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum jenes Element mit ihr zu vereinigen,

oder vielmehr zu zeigen, daſs und wie es ihr ſelbſt angehört. Der Wirklichkeit entbehrend, iſt ſie nur das *An ſich*, der *Zweck*, der erſt noch ein *Innres*, nicht als Geiſt, nur erſt geiſtige Subſtanz iſt. Sie hat ſich zu äuſſern und für ſich ſelbſt zu werden, diſs heiſst nichts anders, als ſie hat das Selbſtbewuſstſeyn als eins mit ſich zu ſetzen.

Diſs Werden der *Wiſſenſchaft überhaupt*, oder des *Wiſſens*, iſt es, was dieſe *Phänomenologie* des Geiſtes, als der erſte Theil des Syſtems derſelben, darſtellt. Das Wiſſen, wie es zuerſt iſt, oder der *unmittelbare Geiſt* iſt das geiſtloſe, oder iſt das *ſinnliche Bewuſstſeyn*. Um zum eigentlichen Wiſſen zu werden, oder das Element der Wiſſenſchaft, was ihr reiner Begriff iſt, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg ſich hindurch zu arbeiten. — Dieſes Werden, wie es in ſeinem Inhalte und den Geſtalten, die ſich in ihm zeigen, aufgeſtellt iſt, erſcheint als etwas anderes, denn als die Anleitung des unwiſſenſchaftlichen Bewuſstſeyns zur Wiſſenſchaft; auch etwas anderes, als die Begründung der Wiſſenſchaft; — ſo ohnehin, als die Begeiſterung, die wie aus der Piſtole mit dem abſoluten Wiſſen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch ſchon fertig

ist, daſs ſie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wiſſen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeiſt, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniſs beyder betrifft, so zeigt ſich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die concrete Form und eigne Geſtaltung gewinnt. Das besondre Individuum aber iſt der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, deren ganzes Daseyn Einer Bestimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiſte, der höher ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daseyn zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbſt war, iſt nur noch eine Spur; ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Diese Vergangenheit durchläufft das Individuum, deſſen Subſtanz der höher ſtehende Geiſt ist, auf die Art, wie der eine höhere Wiſſenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalte gegenwärtig zu machen, durchgeht; er rufft die Erinnerung deſſelben zurück, ohne da-

rin sein Intereſſe und Verweilen zu haben. So durchlaufft jeder einzelne auch die Bildungsſtuffen des allgemeinen Geiſtes, aber als vom Geiſte schon abgelegte Geſtalten, als Stuffen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; wie wir in Ansehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beschäfftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabensalters herabgesunken sehen, und in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen werden. Diſs vergangne Daseyn iſt schon erworbnes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht. — Die Bildung des Individuums in dieser Rückſicht beſteht, von seiner Seite aus betrachtet, darin, daſs es diſs Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Diſs iſt aber ebensosehr nichts anders, als daſs der allgemeine Geiſt oder die Subſtanz ſich ihr Selbſtbewuſstseyn gibt, oder ihr Werden und Reflexion in ſich.

Die Wiſſenſchaft ſtellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Mo–

mente und Eigenthum des Geists herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nemlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einestheils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig, — anderntheils bey jedem ſich *zu verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Beſtimmtheit als Ganzes oder Concretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er dusch keine geringere das Bewuſstseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreiffen. Inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an ſich* diſs vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit und die bezwungne Unmittelbarkeit ist. Schon ein *gedachtes*, ist er Eigenthum der Individualität; es ist nicht mehr das *Daseyn* in das *Anſichseyn*, son-

dern nur das *Ansich* in die Form des *Fürsich*seyns umzukehren, dessen Art näher zu bestimmen ist.

Was dem Individuum an dieser Bewegung erspart ist, ist das Aufheben des *Daseyns;* was aber noch übrig ist, ist die *Vorstellung* und die *Bekanntschaft* mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommne Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst *unmittelbar* in das Element des Selbsts versetzt; es hat also noch denselben Charakter der unbegriffnen Unmittelbarkeit oder unbewegten Gleichgültigkeit als das Daseyn selbst, oder es ist nur in die *Vorstellung* übergegangen. — Zugleich ist es dadurch ein *Bekanntes*, ein solches, mit dem der Geist fertig geworden, worin daher seine Thätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Thätigkeit, die mit dem Daseyn fertig wird, die unmittelbare oder daseyende Vermittlung, und hiemit die Bewegung nur des besondern sich nicht begreiffenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hiedurch zu Stande gekommne Vorstellung, gegen diss Bekanntseyn gerichtet, ist das Thun des allgemeinen Selbsts und das Interesse des Denkens.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhn-

lichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beym Erkennen etwas als bekannt voraus zu setzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subject und Object, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüffen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das *Analysiren* einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntseyns. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigenthum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kömmt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ru-

hende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist diſs *Geschiedne*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daſs das Concrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des *Verstandes*, der verwunderſamsten und gröſsten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschloſſen ruht, und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniſs. Aber daſs das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das gebundne und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freyheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Todte fest zu halten, das, was die gröſste Krafft erfodert. Die kraftlose Schönheit haſst den Verstand, weil er ihr diſs zumuthet was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerriſſenheit

sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, diſs ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist daſſelbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daſs es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn gibt, die abstracte d. h. nur überhaupt *seyende* Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung auſſer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daſs das vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewuſstseyns wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die Eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neuern, daſs jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewuſstseyns war. An jedem Theile seines Daseyns sich besonders versuchend und über alles vorkommende philosophirend, erzeugte es sich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In

der neuern Zeit hingegen findet das Individuum die abstracte Form vorbereitet; die Anstrengung sie zu ergreiffen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittne Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen deſſelben aus dem Concreten und der Mannichfaltigkeit des Daseyns. Itzt besteht darum die Arbeit nicht sosehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüſſigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn. Der Grund ist das vorhin angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseyns; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstracte Unmittelbarkeit oder das Seyn als solches. Die Gedanken werden flüſſig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt oder indem die reine Gewiſsheit seiner selbst von sich abstrahirt; — nicht sich wegläſst, auf die Seite setzt, sondern das *Fixe*

ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Concreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Antheil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daſs diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewuſstseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schlieſsen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlich-

keit des Bewufstseyns in ihrer Nothwendigkeit umfaſſen.

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Theil der Wiſſenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseyns* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wiſſenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hiebey vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das *Bewufstseyn*, hat die zwey Momente, des Wiſſens und der dem Wiſſen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewutstseyns auf. Die Wiſſenschaft dieses Wegs ist Wiſſenschaft der *Erfahrung*, die das Bewufstseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewufstseyn weifs und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.

Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Beweguug, *sich* ein *anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Andersſeyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben dieſe Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das abſtracte, es ſey des ſinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit itzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewuſstſeyns iſt.

Die Ungleichheit, die im Bewuſstſeyn zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, iſt ihr Unterſchied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beyder angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weſswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaſsten. — Wenn nun diſs Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es ebenſoſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was auſſer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſeyn ſcheint, iſt ihr eigenes Thun und ſie zeigt ſich

wesentlich Subject zu seyn. Indem sie diss vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ich, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschliefst sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiss. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die *Logik* oder *speculative Philosophie*.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung* desselben befafst so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des *Wahren*, das in der *Gestalt* des *Wahren* ist, blofs negativ zu seyn, und man könnte

mit dem Negativen als dem *Falschen* verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daſs sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als *Falschem* überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornemlich den Eingang zur Wahrheit. Diſs wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müſste, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das *Wahre* und *Falsche* gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigne Wesen gelten, deren eines drüben, das andre hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muſs behauptet werden, daſs die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben, und so eingestrichen werden kann. Noch *gibt* es ein Falsches so wenig es ein Böses gibt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besondern *Subjecte* gemacht; als Falsches und Bö-

ſes ſind ſie nur *allgemeine*, haben aber doch eigne Weſenheit gegeneinander. — Das Falſche, denn nur von ihm iſt hier die Rede, wäre das Andre, das Negative der Subſtanz, die als Inhalt des Wiſſens das Wahre iſt. Aber die Subſtanz iſt ſelbſt weſentlich das Negative, theils als Unterſcheidung und Beſtimmung des Inhalts, theils als ein *einfaches* Unterſcheiden, d. h. als Selbſt und Wiſſen überhaupt. Man kann wohl falſch wiſſen. Es wird etwas falſch gewuſst, heiſst, das Wiſſen iſt in Ungleichheit mit ſeiner Subſtanz. Allein eben dieſe Ungleichheit iſt das Unterſcheiden überhaupt, das weſentliches Moment iſt. Es wird aus dieſer Unterſcheidung wohl ihre Gleichheit, und dieſe gewordene Gleichheit iſt die Wahrheit. Aber ſie iſt nicht ſo Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal ſo, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäſſe wegbleibt, ſondern die Ungleichheit iſt als das Negative, als das Selbſt im Wahren als ſolchem ſelbſt noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht geſagt werden, daſs das *Falſche* ein Moment oder gar einen Beſtandtheil des Wahren ausmache. Daſs an jedem Falſchen etwas Wahres ſey, — in dieſem Ausdrucke gelten beyde,

wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äuſſerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersſeyns* zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der *Einheit* des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das ungeſchickte hat, daſs Object und Subject u. ſ. f. das bedeuten, was *ſie auſſer ihrer Einheit* ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeynt ſind, was ihr Ausdruck ſagt, eben ſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der *Dogmatiſmus* der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meynung, daſs das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat oder auch der unmittelbar gewuſst wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium und welches betrug u. ſ. f. ſoll eine *nette* Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daſs das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beyden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreyecks iſt. Aber die Natur einer ſolchen ſogenannten Wahrheit iſt ver-

schieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der *historischen* Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nemlich das rein historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daſs sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkühr, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nakte Wahrheiten wie die als Beyspiel angeführte, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewuſstseyns. Um eine derselben zu kennen, muſs viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder auf welche Weise es sey untersucht werden; auch bey einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniſs derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nakte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die *mathematischen* Wahrheiten betrift, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüſste, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könne, *inwendig* zu wissen. Ebenso würde die Kenntniſs, die einer durch Messung vieler rechtwink-

lichten

lichten Dreyecke ſich erwürbe, daſs ihre Seiten das bekannte Verhältniſs zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Weſentlichkeit* des Beweiſes hat jedoch auch beym mathematiſchen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Reſultates ſelbſt zu ſeyn, ſondern in dieſem iſt er vielmehr vorbey und verſchwunden. Als Reſultat iſt zwar das Theorem *ein als wahr eingeſehenes*. Aber dieſer hinzugekommene Umſtand betrifft nicht ſeinen Inhalt, ſondern nur das Verhältniſs zum Subject; die Bewegung des mathematiſchen Beweiſes gehört nicht dem an, was Gegenſtand iſt, ſondern iſt ein der Sache *äuſſerliches* Thun. So zerlegt ſich die Natur des rechtwinklichten Dreyecks nicht ſelbſt ſo, wie es in der Conſtruction dargeſtellt wird, die für den Beweis des Satzes, der ſein Verhältniſs ausdrückt, nöthig iſt; das ganze Hervorbringen des Reſultats iſt ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philoſophiſchen Erkennen iſt das Werden des *Daſeyns* als Daſeyns verſchieden von dem Werden des *Weſens* oder der innern Natur der Sache. Aber das philoſophiſche Erkennen enthält erſtens beydes, da hingegen das mathematiſche nur das Werden des *Daſeyns*, d. h. des *Seyns* der Natur der Sache im *Erkennen* als ſol-

chem darſtellt. Fürs andre vereinigt jenes auch dieſe beyden beſondern Bewegungen. Das innre Entſtehen oder das Werden der Subſtanz iſt ungetrennt Uebergehen in das Aeuſſere oder in das Daſeyn, Seyn für anderes; und umgekehrt iſt das Werden des Daſeyns das ſich Zurücknehmen ins Weſen. Die Bewegung iſt ſo der gedoppelte Proceſs und Werden des Ganzen, daſs zugleich ein jedes das andre ſetzt und jedes darum auch beyde als zwey Anſichten an ihm hat; ſie zuſammen machen dadurch das Ganze, daſs ſie ſich ſelbſt auflöſen und zu ſeinen Momenten machen.

Im mathematiſchen Erkennen iſt die Einſicht ein für die Sache äuſſerliches Thun; es folgt daraus, daſs die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Conſtruction und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebenſoſehr muſs geſagt werden, daſs der Inhalt falſch iſt. Das Dreyeck wird in dem obigen Beyſpiele zerriſſen, und ſeine Theile zu andern Figuren, die die Conſtruction an ihm entſtehen läſst, geſchlagen. Erſt am Ende wird das Dreyeck wieder hergeſtellt, um das es eigentlich zu thun iſt, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die andern Ganzen angehörten, vorkam. — Hier ſehen wir alſo

auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falſchheit deſſelben eben ſo gut genannt werden müſste, als in der Bewegung des Begriffs das Verſchwinden der feſtgemeynten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieſes Erkennens aber betrifft ſowohl das Erkennen ſelbſt, als ſeinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, ſo wird vors erſte die Nothwendigkeit der Conſtruction nicht eingeſehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, ſondern wird geboten, und man hat dieſer Vorſchrift, gerade dieſe Linien, deren unendliche andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wiſſen, als den guten Glauben zu haben, daſs diſs zu Führung des Beweiſes zweckmäſsig ſeyn werde. Hintennach zeigt ſich denn auch dieſe Zweckmäſsigkeit, die deſswegen nur eine äuſſerliche iſt, weil ſie ſich erſt hintennach, beym Beweiſe, zeigt. — Ebenſo geht dieſer einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiſs noch nicht in welcher Beziehung auf das Reſultat, das herauskommen ſoll. Sein Fortgang nimmt *dieſe* Beſtimmungen und Beziehungen auf, und läſst andre liegen, ohne daſs man unmittelbar einſehe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äuſſerer Zweck regiert dieſe Bewegung.

Die *Evidenz* dieses mangelhafften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armuth ihres *Zwecks* und der Mangelhaftigkeit ihres *Stoffs*, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muſs. — Ihr *Zweck* oder Begriff ist die *Gröſse*. Diſs ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältniſs. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deſswegen kein Begreiffen. — Der *Stoff*, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der *Raum* und das *Eins*. Der Raum ist das Daseyn, worin der Begriff seine Unterscheide einschreibt, als in ein leeres, todtes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das *Wirkliche* ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, gibt sich weder das concrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bey jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von

neuem an, ohne daſs der erſte ſich ſelbſt zum andern fortbewegte und ohne daſs auf dieſe Weiſe ein nothwendiger Zuſammenhang durch die Natur der Sache ſelbſt entſtünde. — Auch läufft um jenes Princips und Elements willen — und hierin beſteht das formelle der mathematiſchen Evidenz — das Wiſſen an der Linie der *Gleichheit* fort. Denn das todte, weil es ſich nicht ſelbſt bewegt, kommt nicht zu Unterſchieden des Weſens, nicht zur weſentlichen Entgegenſetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbſtbewegung. Denn es iſt die Gröſſe, der unweſentliche Unterſchied, den die Mathematik allein betrachtet. Daſs es der Begriff iſt, der den Raum in ſeine Dimenſionen entzweyt, und die Verbindungen derſelben und in denſelben beſtimmt, davon abſtrahirt ſie; ſie betrachtet z. B. nicht das Verhältniſs der Linie zur Fläche; und wo ſie den Durchmeſſer des Kreiſes mit der Peripherie vergleicht, ſtöſst ſie auf die Incommenſurabilität derſelben, d. h. ein Verhältniſs des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Beſtimmung entflieht.

Die immanente, ſogenannte reine Mathematik ſtellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem

Raume gegenüber, als den zweyten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daſs die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f. welche sie häufig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groſs das Bedürfniſs des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre Gräntze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines andern Wissens. — Was die *Zeit* betrifft, von der man meynen sollte, daſs sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des andern Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der

Gröſse, des begriffloſen Unterſchiedes, und das Princip der *Gleichheit*, der abſtracten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, ſich mit jener reinen Unruhe des Lebens und abſoluten Unterſcheidung zu befaſſen. Dieſe Negativität wird daher, nur als paralyſirt, nemlich als das *Eins* zum zweyten Stoffe dieſes Erkennens, das, ein äuſſerliches Thun, das ſich ſelbſtbewegende zum Stoffe herabſetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äuſſerlichen unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht *unweſentliche* Beſtimmung, ſondern ſie in ſofern ſie weſentliche iſt; nicht das Abſtracte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das *Wirkliche*, ſich ſelbſt ſetzende und in ſich lebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Proceſs, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus. Dieſe ſchlieſst alſo ebenſoſehr das Negative in ſich, dasjenige, was das Falſche genannt werden würde, wenn es als ein ſolches betrachtet werden könnte, von dem zu abſtrahiren ſey. Das Verſchwindende iſt vielmehr ſelbſt als weſentlich zu betrachten, nicht in der Beſtimmung eines Feſten, das vom Wahren abgeſchnitten,

auſſer ihm, man weiſs nicht wo, liegen zu laſſen ſey, ſo wie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, todte Poſitive. Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre iſt ſo der bachantiſche Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, ebenſo unmittelbar auflöſst, — iſt er ebenſo die durchſichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung beſtehen zwar die einzelnen Geſtalten des Geiſtes, wie die beſtimmten Gedanken nicht, aber ſie ſind ſoſehr auch poſitive nothwendige Momente, als ſie negativ und verſchwindend ſind. — In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaſst, iſt dasjenige, was ſich in ihr unterſcheidet und beſonderes Daſeyn gibt, als ein ſolches, das ſich *erinnert*, aufbewahrt, deſſen Daſeyn das Wiſſen von ſich ſelbſt iſt, wie dieſes ebenſo unmittelbar Daſeyn iſt.

Von der *Methode* dieſer Bewegung oder der Wiſſenſchaft könnte es nöthig ſcheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber ſchon in dem Geſagten, und ihre eigentliche

Darſtellung gehört der Logik an oder iſt vielmehr dieſe ſelbſt. Denn die Methode iſt nichts anderes als der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Weſenheit aufgeſtellt. Von dem hierüber bisher gangbaren aber müſſen wir das Bewuſstſeyn haben, daſs auch das Syſtem der ſich auf das, was philoſophiſche Methode iſt, beziehenden Vorſtellungen, einer verſchollenen Bildung angehören. — Wenn diſs etwa renommiſtiſch oder revolutionär lauten ſollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiſs, ſo iſt zu bedenken, daſs der wiſſenſchaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweiſen, Grundſätzen und dem Folgern und Schlieſſen aus ihnen, — ſchon in der Meynung ſelbſt wenigſtens *veraltet* iſt. Wenn auch ſeine Untauglichkeit nicht deutlich eingeſehen wird, ſo wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an ſich gemisbilligt wird, doch nicht geliebt. Und wir müſſen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daſs es ſich in den Gebrauch ſetze, und beliebt mache. Es iſt aber nicht ſchwer einzuſehen, daſs die Manier, einen Satz aufzuſtellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengeſetzten durch Gründe ebenſo zu

widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äusserlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begriffslose Verhältniss der Grösse zu ihrem Princip, und den todten Raum, wie das ebenso todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muss ihr gelassen werden. Auch mag sie in freyerer Manier, das heisst, mehr mit Willkühr und Zufälligkeit gemischt, im gemeinem Leben, in einer Conversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniss, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewusstseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Concretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läufft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freye Willkühr über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äusserliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist be-

friedigt, wenn ſie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt iſt.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den loſern Gang der räſonnirenden Converſation, wie den ſteifern des wiſſenſchafftlichen Gepränges verbannt, ſo iſt ſchon oben erinnert worden, daſs ſeine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeiſterung und die Willkühr des prophetiſchen Redens erſetzt werden ſoll, welches nicht jene Wiſſenſchafftlichkeit nur, ſondern die Wiſſenſchafftlichkeit überhaupt verachtet.

Ebenſowenig iſt, nachdem die kantiſche, noch erſt durch den Inſtinct wiedergefunden, noch todte, noch unbegriffne *Triplicität* zu ihrer abſoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhaffte Form in ihrem wahrhafften Inhalte zugleich aufgeſtellt und der Begriff der Wiſſenſchaft hervorgegangen iſt, — derjenige Gebrauch dieſer Form für etwas wiſſenſchafftliches zu halten, durch den wir ſie zum lebloſen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wiſſenſchafftliche Organiſation zur Tabelle herabgebracht ſehen. — Dieſer Formalismus, von dem oben ſchon im Allgemeinen geſprochen, und deſſen Manier wir hier näher angeben wollen, meynt die Natur und das Leben einer

Geſtalt begriffen und ausgeſprochen zu haben; wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädicat ausgeſagt, — es ſey die Subjectivität, oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Electricität und ſo fort, die Contraction, oder Expanſion, den Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins unendliche vervielfältigen läſst, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bey der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andre iſt. Es werden dabey theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freylich etwas anderes *bedeuten* ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subject, Object, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Contraction; ſo daſs jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des innern Lebens und der Selbstbewegung seines Daseyns wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, das heisst hier, dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äusserliche und leere Anwendung der Formel die *Construction* genannt. — Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall, als mit jedem. Wie stumpf müsste der Kopf seyn, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, dass es asthenische, sthenische und indirectasthenische Krankheiten, und ebenso viele Heilplane gebe, beygebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden zu können? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sey die Electricität oder das Thier sey der Stikstoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord und so fort, oder repræsentire ihn, so nakt wie es hier ausgedrückt ist oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut, so mag über solche Krafft, die das weit entlegen scheinende zusammengreifft, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffes ertheilt, die

Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellung auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; ſo wie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtracten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der geahndeten Seelenverwandſchafft mit ſolchem herrlichem Thun glückwünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederhohlung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederhohlung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Mahlers, auf der ſich nur zwey Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſeyn, was dabey gröſſer iſt, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieſes Uni-

verfalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem himmlischen und irrdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise Alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nemlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossner Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andre ist, und wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat. — Daſs sich diese Manier zugleich zur einfärbigen absoluten Mahlerey vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schema's sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daſs die reine Identität, das formlose Weiſse hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität, und das Uebergehen von einem zum an-

dern, ist eines gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äusserliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt, und entgeistet zu werden, und so geschunden seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geister, ausübt, zu erkennen, so wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine Vollendung besteht, und die es allein möglich macht, dass diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisiren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äusserlich dem Daseyn aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden ist, sich eines-theils ein Anders und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderntheils nimmt es diese Entfaltung oder diss sein Daseyn in sich zurück, das heisst, macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseyns*; in die-

diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit.* Auf diese Weise ist es, dass der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem andern empfangen und aufgeheftet zeigt, sondern er gibt sie sich selbst, und rangirt sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt, oder vielmehr behält er diss nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniss derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit auch eine solche, wie zum Beyspiel Magnetismus, eine an sich concrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas todtem herabgesunken, da sie von einem andern Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese

Hauptſache hinzuzufügen überläſst der formelle Verſtand den Andern. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, überſieht er immer das Ganze, und ſteht über dem einzelnen Daſeyn, von dem er ſpricht, das heiſst, er ſieht es gar nicht. Das wiſſenſchafftliche Erkennen erfodert aber vielmehr, ſich dem Leben des Gegenſtandes zu übergeben, oder was daſſelbe iſt, die innere Nothwendigkeit deſſelben vor ſich zu haben und auszuſprechen. Sich ſo in ſeinen Gegenſtand vertieffend, vergiſst es jener Ueberſicht, welche nur die Reflexion des Wiſſens aus dem Inhalte in ſich ſelbſt iſt. Aber in die Materie verſenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in ſich ſelbſt zurück, aber nicht eher als darin daſs die Erfüllung oder der Inhalt ſich in ſich zurücknimmt, zur Beſtimmtheit vereinfacht, ſich ſelbſt zu Einer Seite eines Daſeyns herabſetzt, und in ſeine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache ſich überſehende Ganze ſelbſt aus dem Reichthume, worin ſeine Reflexion verloren ſchien.

Dadurch überhaupt, daſs wie es oben ausgedrückt wurde, die Subſtanz an ihr ſelbſt Subject iſt, iſt aller Inhalt ſeine eigene Reflexion in ſich. Das Beſtehen oder die Subſtanz eines

Daſeyns iſt die Sichſelbſtgleichheit; denn ſeine Ungleichheit mit ſich wäre ſeine Auflöſung. Die Sichſelbſtgleichheit aber iſt die reine Abſtraction; dieſe aber iſt das *Denken.* Wenn ich ſage *Qualität*, ſage ich die einfache Beſtimmtheit; durch die Qualität iſt ein Daſeyn von einem andern unterſchieden, oder iſt ein Daſeyn; es iſt für ſich ſelbſt, oder es beſteht durch dieſe Einfachheit mit ſich. Aber dadurch iſt es weſentlich der *Gedanke.* — Hierin iſt es begriffen, daſs das Seyn Denken iſt; hierein fällt die Einſicht, die dem gewöhnlichen begriffloſen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch nun, daſs das Beſtehen des Daſeyns die Sichſelbſtgleichheit oder die reine Abſtraction iſt, iſt es die Abſtraction ſeiner von sich ſelbſt, oder es ist ſelbſt ſeine Ungleichheit mit sich und ſeine Auflösung, — ſeine eigne Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — ſein Werden. — Durch dieſe Natur des Seyenden und inſofern das Seyende dieſe Natur für das Wiſſen hat, iſt dieſes nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wiſſenſchaft ist nicht jener Idealismus, der an an die Stelle des *behauptenden* Dogmatismus als ein *verſichernder Dogma-*

tismus oder der *Dogmatismus* der *Gewiſsheit ſeiner ſelbſt* trat, — ſondern indem das Wiſſen den Inhalt in ſeine eigne Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist ſeine Thätigkeit vielmehr ſowohl verſenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbſt des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichſelbſtgleichheit im Andersſeyn; ſo ist sie die List, die der Thätigkeit sich zu enthalten ſcheinend, zuſieht, wie die Beſtimmtheit und ihr concretes Leben, darin eben daſs es ſeine Selbſterhaltung und beſonderes Intereſſe zu treiben vermeynt, das Verkehrte, sich ſelbst auflöſendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des *Verſtandes* nach der Seite des Selbstbewuſstseyns der Substanz angegeben wurde, ſo erhellt aus dem hier geſagten ſeine Bedeutung nach der Beſtimmung derſelben als Seyender. — Das Daſeyn ist Qualität, sich ſelbſt gleiche Bestimmtheit oder beſtimmte Einfachheit, beſtimmter Gedanke; diſs ist der Verſtand des Daſeyns. Dadurch ist es Nus, als für welchen Anaxagoras zuerſt das Weſen erkannte. Die nach ihm, begriffen beſtimmter die Natur des Daſeyns als Eidos oder Idea; das heiſst, *beſtimmte Allgemeinheit*, *Art*. Der Ausdruck *Art* ſcheint etwa zu gemein

und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu ſeyn, die zu dieſer Zeit graſsiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir ſehen itzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff beſtimmt bezeichnet, verſchmäht und einen andern vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt, und damit erbaulicher lautet. — Eben darin daſs das Daſeyn, als Art beſtimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der Nus, die Einfachheit ist die Subſtanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichſelbſtgleichheit willen erſcheint sie als feſt und bleibend. Aber dieſe Sichſelbſtgleichheit ist ebenſo Negativität; dadurch geht jenes feſte Daſeyn in ſeine Auflöſung über. Die Beſtimmtheit ſcheint zuerſt es nur dadurch zu ſeyn, daſs sie sich auf *Andres* bezieht, und ihre Bewegung ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daſs sie ihr Andersſeyn ſelbſt an ihr hat und Selbſtbewegung ist, diſs ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens ſelbſt enthalten; denn dieſe ist der sich ſelbst bewegende und unterſcheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff*. So ist also die *Verſtändigkeit* ein Werden, und als diſs Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.

In dieſer Natur deſſen, was ist, in seinem Seyn ſein Begriff zu ſeyn, ist es, daſs überhaupt die *logiſche Nothwendigkeit* beſteht; sie allein ist das vernünftige und der Rythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr *Wiſſen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das *Speculative*. — Die concrete Gestalt sich selbst bewegend macht sich zur einfachen Bestimmtheit, damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem concreten Inhalt den Formalismus äuſserlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äuſserliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wiſſenschafftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der ſpeculativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum theils erzählenden Ex-

position; und ist darum auch eben so wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrheiten in Erinnrung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaction des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freyheit und eigne Einsicht, die eigne Autorität gegen die fremde, denn unter dieser Gestalt erscheint das itzt zuerst aufgenommene, zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daſs etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bey der Beyfall gebenden Annahme des Unbekannten die Reaction derselben Art in dem besteht, was in einer andren Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bey dem *Studium* der *Wiſſenschaft* ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfodert die Aufmersamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, zum Beyſpiel, des *Anſichseyns*, des *Fürſichseyns*, der *Sichselbſtgleichheit*, und sofort; denn diese sind solche reine

Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulauffen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff eben so lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewufstseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankömmt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bey sich zu seyn. Das andere, das Räsonniren, hingegen ist die Freyheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freyheit aufzugeben, und statt das willkührlich bewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freyheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigne Natur, das heifst, durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu laffen, und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkühr und sonst erworbene Weisheit eingreiffen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem räsonnirenden Verhalten die beyden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreiffende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaſsten Inhalt, weiſs ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daſs dem nicht so sey, diese Einsicht ist das bloſs *Negative*, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muſs etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wiſſens. — Dieſe Eitelkeit drückt aber nicht nur diſs aus, daſs dieser Inhalt eitel, sondern auch, daſs diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das positive in sich erblickt. Dadurch daſs diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, ſondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deſswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreiffenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das

Positive. Als Resultat aufgefaſst, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *beſtimmte* Negative, und hiemit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung deſſen aber, daſs solches Denken einen Inhalt hat, es sey der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beyder, hat es eine andre Seite, die ihm das Begreiffen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffaſſen ist. — Wie nemlich in seinem negativen Verhalten, wovon so eben die Rede war, das räsonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes *Subject*, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädicat bezieht. Diſs Subject macht die Basis aus, an die er geknüpft wird, und auf der die Bewegung hin und wieder läufft. Anders verhält es sich im begreiffenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *ſein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zu-

rücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heiſst, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung deſſelben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonniren an dem ruhenden Subjecte hat, ſchwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subject, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über dieſen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andre Prädicate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das allgemeine, das frey vom Subjecte mehrern zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädicat des Subjects, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff deſſen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädicaten fortzulauffen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädicate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädicats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlauffen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoſs.

Vom Subjecte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädicat vielmehr die Substanz ist, das Subject zum Prädicat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädicat zu seyn scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frey herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. — Sonst ist zuerst das Subject als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannichfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädicate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjects das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject. Indem aber jenes erste Subject in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweyte Subject, nemlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig seyn und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädicate vor, und statt in dem Bewegen des Prädicats das Thuende, als Räsonniren, ob jenem diss oder jenes Prädicat beyzulegen wäre, seyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu thun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammenseyn.

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daſs die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjects und Prädicats in sich schlieſst, durch den speculativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoſs zu jenem Verhältniſſe enthält. — Dieser Conflict der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rythmus zwischen dem Metrum und dem Accente statt findet. Der Rythmus resultirt aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beyder. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Accent, der seine Erfüllung unterscheidet; daſs aber das Prädicat die Substanz ausdrückt, und das Subject selbst ins Allgemeine fällt, ist die *Einheit*, worin jener Accent verklingt.

Um das gesagte durch Beyspiele zu erläutern, so ist in dem Satz; *Gott ist das Seyn*, das Prädicat *das* Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subject zerflieſst. Seyn soll

hier nicht Prädicat, sondern das Wesen seyn; dadurch scheint Gott aufzuhören das zu seyn, was er durch die Stellung des Satzes ist, nemlich das feste Subject. — Das Denken, statt im Uebergange von Subjecte zum Prädicate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subject verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjects, weil es dasselbe vermifst, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädicat selbst als ein Subject, als *das* Seyn, als das *Wesen* ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjects erschöpft, das Subject unmittelbar auch im Prädicate; und nun statt dafs es im Prädicate in sich gegangen die freye Stellung des Räsonnirens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft oder wenigstens ist die Foderung vorhanden, in ihn vertieft zu seyn. — So auch wenn gesagt wird, das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*, so vergeht das Wirkliche als Subject, in seinem Prädicate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädicats haben, so dafs der Satz difs ausfagte, das Wirkliche sey allgemein, sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjecte hatte, als es im Prädicate darauf zurückgeworfen wird, und

in dieſem nicht in sich, ſondern in das Subject des Inhalts zurückgeht.

Auf dieſem ungewohnten Hemmen beruhen groſsen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philoſophiſcher Schriften, wenn anders im Individuum die ſonſtigen Bedingungen der Bilgung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir ſehen in dem Geſagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daſs Mehreres erst wiederhohlt geleſen werden müſſe, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas ungebührliches und letztes enthalten ſoll, ſo daſs er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulaſſe. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandniſs es damit hat. Der philoſophiſche Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meynung des gewöhnlichen Verhältniſſes des Subjects und Prädicats, und des gewöhnten Verhaltens des Wiſſens. Diſs Verhalten und die Meynung deſſelben zerstört ſein philoſophiſcher Inhalt; die Meynung erfährt, daſs es anders gemeynt ist, als sie meynte, und dieſe Correction ſeiner Meynung nöthigt das Wiſſen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu faſſen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden ſollte, macht die Vermiſchung der ſpeculativen

und der räſonnirenden Weiſe aus, wenn einmal das vom Subjecte geſagte die Bedeutung ſeines Begriffs hat, das anderemal aber auch nur die Bedeutung ſeines Prädicats oder Accidens. — Die eine Weiſe stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastiſch zu ſeyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältniſſes der Theile eines Satzes ausſchlöſſe.

In der That hat auch das nicht ſpeculative Denken ſein Recht, das gültig aber in der Weiſe des ſpeculativen Satzes nicht beachtet ist. Daſs die Form des Satzes aufgehoben wird, muſs nicht nur auf *unmittelbare* Weiſe geſchehen, nicht durch den bloſſen Inhalt des Satzes. Sondern dieſe entgegengeſetzte Bewegung muſs ausgeſprochen werden; sie muſs nicht nur jene innerliche Hemmung, ſondern diſs Zurückgehen des Begriffs in sich muſs *dargeſtellt* ſeyn. Dieſe Bewegung, welche das ausmacht, was ſonſt der Beweis leiſten ſollte, ist die dialektiſche Bewegung des Satzes ſelbst. Sie allein ist das *wirkliche* Speculative, und nur das Ausſprechen derſelben ist ſpeculative Darſtellung. Als Satz ist das Speculative nur die *innerliche* Hemmung und die *nichtdaſeyende* Rückkehr des Weſens in ſich. Wir ſehen uns daher oft von philoſophiſchen Expo-

Expofitionen an diefes *innre* Anfchauen verwiefen, und dadurch die Darftellung der dialektifchen Bewegung des Satzes erfpart, die wir verlangten. — Der *Satz* foll ausdrücken, *was* das Wahre ift, aber wefentlich ift es Subject; als diefes ift es nur die dialektifche Bewegung, diefer fich felbft erzeugende, fortleitende und in fich zurückgehende Gang. — Bey dem fonftigen Erkennen macht der Beweis diefe Seite der ausgefprochnen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweife getrennt worden, ift in der That der Begriff des philofophifchen Beweifens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, dafs die dialektifche Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit fcheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache felbft zu feyn. — Es ift difs dem ähnlich, was beym gewöhnlichen Beweife fo vorkommt, dafs die Gründe, die er gebraucht, felbft wieder einer Begründung bedürfen, und fo fort ins unendliche. Diefe Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweifen, von dem die dialektifche Bewegung verfchieden ift, und fomit dem äufserlichen Erkennen an. Was diefe felbft betrifft, fo ift ihr Element der

reine Begriff, hiemit hat ſie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm ſelbſt iſt. Es kommt alſo kein ſolcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subject ſich verhielte, und dem ſeine Bedeutung als ein Prädicat zukäme; der Satz iſt unmittelbarbar eine nur leere Form. — Auſſer dem ſinnlich angeſchauten oder vorgeſtellten Selbſt iſt es vornemlich der Nahme als Nahme, der das reine Subject, das leere begriffloſe Eins bezeichnet. Aus dieſem Grunde kann es zum Beyſpiel dienlich ſeyn, den Nahmen: *Gott*, zu vermeiden, weil diſs Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, ſondern der eigentliche Nahme, die feſte Ruhe des zum Grunde liegenden Subjects iſt. Da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subject, ſelbſt auch, u. ſ. f. unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjecte ſpeculative Wahrheiten geſagt werden, ſo entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subject vorhanden iſt, und ſie bekommen durch dieſen Umſtand leicht die Form der bloſſen Erbaulichkeit. — Von dieſer Seite wird alſo auch das Hinderniſs, das in der Gewohnheit liegt, das ſpeculative Prädicat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Weſen zu faſſen durch die Schuld des

philosophischen Vortrags selbst vermehrt, und verringert werden können. Die Darstellung muss, der Einsicht in die Natur des Speculativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als in so fern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das räsonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht räsonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meynt zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen zu können glaubt, so wie durch sie richten und absprechen. Von dieser Seite thut es besonders Noth, dass wieder ein ernsthafftes Geschäffte aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, dass, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint itzt das Vorurtheil zu herrschen, dass, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen ver-

ſtehe, weil er den Maſsſtab an ſeiner natürlichen Vernunft dazu beſitze, — als ob er den Maſsſtab eines Schuhes nicht an ſeinem Fuſſe ebenfalls beſäſſe. — Es ſcheint gerade in den Mangel von Kenntniſſen und von Studium der Beſitz der Philoſophie geſetzt zu werden, und dieſe da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häuffig für ein formelles inhaltsleeres Wiſſen gehalten, und es fehlt ſehr an der Einſicht, daſs was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniſs und Wiſſenſchafft Wahrheit iſt, dieſen Nahmen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philoſophie erzeugt worden; daſs die andern Wiſſenſchafften, ſie mögen es mit Räſonniren, ohne die Philoſophie, verſuchen, ſo viel ſie wollen, ohne ſie nicht Leben, Geiſt, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Anſehung der eigentlichen Philoſophie ſehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben ſo reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geiſt zum Wiſſen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den geſunden Menſchenverſtand, der ſich weder mit andrem Wiſſen noch mit dem eigentlichen Philoſophiren bemüht und gebildet hat, ſich unmittelbar als ein vollkommenes Equivalent und ſo gutes Surrogat anſehen, als etwa die Cichorie

ein Surrogat des Coffees zu ſeyn gerühmt wird. Es iſt nicht erfreulich, zu bemerken, daſs die Unwiſſenheit und die form- wie geſchmackloſe Rohheit ſelbſt, die unfähig iſt, ihr Denken auf einen abſtracten Satz, noch weniger auf den Zuſammenhang mehrerer feſtzuhalten, bald die Freyheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu ſeyn verſichert. Die letztere, wie itzt in der Philoſophie, graſsirte bekanntlich einſt ebenſo in der Poëſie; ſtatt Poëſie aber, wenn das Produciren dieſer Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Proſe oder wenn es über dieſe hinausging, verrückte Reden. So itzt ein natürliches Philoſophiren, das ſich zu gut für den Begriff und durch deſſen Mangel für ein anſchauendes und poëtiſches Denken hält, bringt willkührliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganiſirten Einbildungskrafft zu Markte, — Gebilde, die weder Fiſch noch Fleiſch, weder Poëſie noch Philoſophie ſind.

Dagegen im ruhigern Bette des geſunden Menſchenverſtandes fortflieſſend gibt das natürliche Philoſophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Beſten. Wird ihm die Unbedeutenheit derſelben vorgehalten, ſo verſichert es dagegen, daſs der Sinn und die Erfül-

lung in ſeinem Herzen vorhanden ſey, und auch ſo bey Andern vorhanden ſeyn müſſe, indem es überhaupt mit der Unſchuld des Herzens und der Reinheit des Gewiſſens und dergleichen, letzte Dinge geſagt zu haben meynt, wogegen weder Einrede ſtatt finde, noch etwas weiteres gefodert werden könne. Es war aber darum zu thun, daſs das Beſte nicht im Innern zurückbliebe, ſondern aus dieſem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, dieſe Mühe konnte längſt erſparrt werden, denn ſie ſind längſt etwa im Katechismus, in den Sprichwörtern des Volks u. ſ. f. zu finden. — Es iſt nicht ſchwer, ſolche Wahrheiten an ihrer Unbeſtimmtheit oder Schiefheit zu faſſen, oft die gerade entgegengeſetzte ihrem Bewuſstſeyn in ihm ſelbſt aufzuzeigen. Es wird, indem es ſich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daſs ausgemachtermaſſen dem *ſo* und *ſo*, jenes aber *Sophiſtereyen* ſeyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menſchenverſtandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: *Träumereyen*, die Unwiſſenheit der Philoſophie ſich für dieſe ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener ſich auf

das Gefühl, fein inwendiges Orakel, beruft, ift er gegen den, der nicht übereinftimmt, fertig; er mufs erklären, dafs er dem weiter nichts zu fagen habe, der nicht daffelbe in fich finde und fühle; — mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füffen. Denn die Natur diefer ift auf die Uebereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Exiftenz nur in der zu Stande gebrachten Gemeinfamkeit der Bewufstfeyn. Das widermenfchliche, das thierifche befteht darin, im Gefühle ftehen zu bleiben und nur durch diefes fich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiffenfchaft gefragt würde, fo kann kein bequemerer angegeben werden, als der fich auf den gefunden Menfchenverftand zu verlaffen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philofophie fortzufchreiten, Recenfionen von philofophifchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erften Paragraphen derfelben zu lefen, denn diefe geben die allgemeine Grundfätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiftorifchen Notiz noch die Beurtheilung, die fogar, weil fie Beurtheilung ift, über das Beurtheilte hinaus ift. Diefer gemeine Weg macht fich im Hausrocke. aber im hohenprie-

ſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtands, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniſs, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewuſsten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffes ſetze, ſo ſcheint die Betrachtung, daſs die angeführten und noch andre äuſſre Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hievon abweichen, ja

ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der Wiſſenſchaft in jener Beſtimmung darzuſtellen, keine günſtige Aufnahme zu verſprechen. Inzwiſchen kann ich bedenken, daſs, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philoſophie Plato's in ſeine wiſſenſchaftlich werthloſen Mythen geſetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche ſogar Zeiten der Schwärmerey genannt werden, worin die Ariſtoteliſche Philoſophie um ihrer ſpeculativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das gröſste Kunſtwerk der alten *Dialektik*, für die wahre Enthüllung und den *poſitiven Ausdruck des göttlichen Lebens* gehalten wurde, und ſogar bey vieler Trübheit deſſen, was die *Ekſtaſe* erzeugte, dieſe misverſtandne Ekſtaſe in der That nichts andres als *der reine Begriff* ſeyn ſollte, — daſs ferner das Vortreffliche der Philoſophie unſerer Zeit ſeinen Werth ſelbſt in die Wiſſenſchaftlichkeit ſetzt, und wenn auch die Andern es anders nehmen, nur durch ſie in der That ſich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daſs dieſer Verſuch, die Wiſſenſchaft dem Begriffe zu vindiciren und ſie in dieſem ihrem eigenthümlichen Elemente darzuſtellen, ſich durch die innre Wahrheit der Sache Eingang zu verſchaffen wiſſen werde. Wir

müſſen überzeugt ſeyn, daſs das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn ſeine Zeit gekommen, und daſs es nur erſcheint, wenn dieſe gekommen, und deſswegen nie zu früh erſcheint noch ein unreifes Publicum findet; auch daſs das Individuum dieſes Effects bedarf um das, was noch ſeine einſame Sache iſt, daran ſich zu bewähren und die Ueberzeugung, die nur erſt der Beſonderheit angehört, als etwas allgemeines zu erfahren. Hiebey aber iſt häuffig das Publicum von denen zu unterſcheiden, welche ſich als ſeine Repreſentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rückſichten anders als dieſe, ja ſelbſt entgegengeſetzt. Wenn es gutmüthigerweiſe die Schuld, daſs ihm eine philoſophiſche Schrift nicht zuſagt, eher auf ſich nimmt, ſo ſchieben hingegen dieſe, ihrer Competenz gewiſs, alle Schuld auf den Schriftſteller. Die Wirkung iſt in jenem ſtiller als das Thun dieſer Todten, wenn ſie ihre Todten begraben. Wenn itzt die allgemeine Einſicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachſamer und ihr Urtheil ſchneller beſtimmt iſt, ſo daſs die Füſſe derer, die dich hinaustragen werden, ſchon vor der Thüre ſtehen, ſo iſt hievon oft die langſamere Wirkung zu unterſcheiden, welche die

Aufmerksamkeit, die durch imponirende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Tadel, berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erst in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelnheit, wie sich gebührt, um so viel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fodert, der Antheil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering seyn kann, so muſs dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muſs ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

Nachstehende **bedeutendere Druckfehler**, besonders die den Sinn ganz entstellenden mit * bezeichneten, wird der geneigte Leser ersucht, vor dem Lesen zu verbessern, solche aber wie Tavtalogie, Gesete, auf dem Bogen S öfters tod, tode u. s. f. zu übersehen.

S. 5. Z. 8. *Statt* in *lies* im
* S. 11. Z. 1. — welcher — welche
S. 25. Z. 8. *Nach* nach *ist zu setzen*: zu
S. 26. Z. 20. *Statt* ist; — ist:
S. 45. Z. 8. *del.* so |
S. 53. Z. 3. v. u. — heben — haben.
S. 56. Z. 11. — weist — erweisst
S. 59. Z. 9. — nicht — nichts
* S. 70. Z. 9. v. u. — untersch — ununtersch
S. 74. Z. 6. v. u. *Vor* wahr *ist* als *einzuschalten*.
* S. 148. Z. 18. — Nebenerfüllung — Nebelerfüllung
S. 152. Z. 4. v. u. — nur daher — daher nur
S. 164 Z. 8. — Begriffe — Begriff
S. 177. Z. 6. v. u. *nach* thun *setze* sey,
S. 205. Z. 14. — der — des
S. 211. Z. 2. v. u. — die — der
S. 224. Z. 10. — nur — nun
S. 226. Z. 13. — allgemeine — allgemein
* S. 244. Z. 3. v. u. *Nach* welche *ist einzuschalten*: die Beobachtung.

Verbesserungen.

S. 249. l. Z. u. S. 250. Z. 1. *ſind die Worte* das Thun als Thun gegenwärtig *einmal auszuſtreichen*.

S. 259. Z. 3. v. u. *ſtatt* welcher *lies* das

S. 278. Z. 4. v. u. *vor* was — *comma* — *ſemicolon*

S. 280. Z. 10. v. u. — seyendes — seyenden

* S. 294. Z. 2. — Ist — Ich

— Z. 13. — sich diesen — sich als Diesen

* S. 300. Z. 9. — Luft — Luſt

S. 305. Z. 13. *del.* für

S, 324. Z. 6. v. u. — ihm — ihn

S. 335. Z. 6. — er — es

S. 400. Z. 12. — abstracte — abstracten

S. 402. Z. 4. v. u. — unmittelbarer substantieller — unmittelbaren substantiellen

* S. 414. Z. 12. — dergleichen — der gleichen

— — Z. 16. — Schicksale — Schicksal.

S. 417. Z. 1. *Nach* Aller *comma*

S. 426. Z. 1. *Statt* Puncte *lies* Punct

* S. 428. Z. 10. — einzige — einseitige

* S. 455. Z. 6. v. u. — beyden — beyde

S. 494. Z. 3. — bestimmten — bestimmtem

* S. 501. Z. 17. — Wesen — Weisen

S. 506. Z. 5. — welche — welcher

* S. 516. Z. 7. — entgegengesetzten — entgegengesetzte

* S. 517. Z. 9. — kein — ein

S. 542. Z. 17. *del.* darin

S. 552. Z. 10. v. u. *del.* aus

S. 557. Z. 1 *del.* . zu

S. 574. Z. 8. *del.* will

Verbesserungen.

S. 598. Z. 2. *del.* ist

* S. 602. l. Z. *ſtatt* nun *lies* nur

* S. 607. Z. 3. — also — als

* — — Z. 8. — nach — noch

** S. 619. Z. 9. *Vor* für das wahre *iſt* nicht *einzuſetz*

S. — Z. 2. v. u. *ſtatt* seiner *lies* einer

S. 623. Z. 3. v. u. *Nach* Insichseyns *iſt* willen *ein-zuſetzen.*

S. 642. Z. 6. v. u. *Nach* über *comma*

S. — Z. 3. v. 3. *ſtatt* sie *lies* sich

S. 651. l. Z. — Selbstbewufstseyn — Selbstbewufstseyn

S. 695. Z. 12. v. u. — er — es

S. 702. Z. 5. — Bewandnisses — Bewandnifs es

S. 704. Z. 17. — Erinnerung — Er - Innerung.

S. 719. Z. 5. v. u. *Nach dem erſten* ſich *comma.*

S. 731. Z. 4. v. u. *Nach* an ſich *comma.*

S. 740. Z. 12. *Nach* Menſch *comma.*

* S. 746. Z. 6. v. u. *Statt* Hülfe *lies* Hülſe.

S. 748. Z. 13. — das — daſs

* S. 751. Z. 4. v. u. — welche — welchen

Inhalt.

Vorrede: Vom wiſſenſchaftlichen Erkennen. Das Element des Wahren iſt der Begriff und ſeine wahre Geſtalt das wiſſenſchaftliche Syſtem S. VII. Jtziger Standpunkt des Geiſtes S. VIII. Das Princip iſt nicht die Vollendung, gegen den Formalismus S. XV. Das Abſolute iſt Subject S. XX. und was dieſes iſt. S. XXI. Element des Wiſſens S. XXIX. Die Erhebung in daſſelbe iſt die Phänomenologie des Geiſtes S. XXXII. Verwandlung des Vorgeſtellten und Bekannten in den Gedanken, S. XXXVI. und dieſes in den Begriff S. XXXIX. Inwiefern iſt die Phänom. des Geiſtes negativ oder enthält das Falſche S. XLIV. Hiſtoriſche und mathematiſche Wahrheit S. XLVIII. Natur der philoſophiſchen Wahrheit und ihrer Methode S. LV. gegen den ſchematiſirenden Formalismus S. LIX. Erfordernifs beym Stu-

dium der Philosophie S. LXXI. Das räsonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. LXXII. in seinem positiven; sein Subject S. LXXIV. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. LXXXIV. Beschluss, Verhältniss des Schriftstellers zum Publicum S. LXXXVIII.

Einleitung. S. 3.

(A) Bewusstseyn S. 22 — 100.

I. Die sinnliche Gewissheit, das Dieses und das Meynen. S. 22 — 37.

II. Die Wahrnehmung, das Ding und die Täuschung. S. 38 — 58.

III. Krafft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt. S. 59 — 100.

(B) Selbstbewusstseyn. S 101 — 161.

IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst. S. 101.

A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtschaft S. 114 — 128.

B. Freyheit des Selbstbewufstfeyns; S. 129 — 161. Stoicismus, S 131. Skepticismus, S. 134. und das unglückliche Bewufstfeyn. S. 140.

(C) (AA) Vernunft S. 172 — 375.

V. Gewifsheit und Wahrheit der Vernunft. S. 162.

A. Beobachtende Vernunft. S. 174 — 286.

a.) Beobachtung der Natur 177 — 233. Befchreiben überhaupt. S. 178. Merkmale. S. 179. Gefetze. S. 183.

Beobachtung des Organifchen. S. 189.

α) Beziehung deffelben auf das Unorganifche. S. 190. β) Teleologie. S. 192. γ) Innres und Aeufferes. S. 198. αα) Das Innre. S. 200. Gefetze feiner reinen Momente, der Senfibilität u. f. w. S. 203. Das Innre und fein Aeufferes. S. 208. ββ) Das Innre und das Aeuffere als Geftalt. S. 209. γγ) Das Aeuffere felbft als Innres und Aeufferes oder die organifche Idee übergetragen auf das Unorganifche. S. 220. Das Organifche nach diefer Seite; feine Gattung, Art und Individualität. S. 225.

b.) Beobachtung des Selbftbewufstfeyns in feiner Reinheit und in feiner Beziehung auf äuffere Wirklichkeit. S. 234 — 342. Logifche S. 235. und pfychologifche Gefetze. S. 237.

c.) In feiner Beziehung auf feine unmittelbare Wirklichkeit. S. 245 — 286. Phyfiognomik S. 243. und Schädellehre. S. 259 — 286.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbftbewufstfeyns durch fich felbft. S. 287.

a. Die Luft und die Nothwendigkeit. S 298 — 304

b. Das Gefetz des Herzens und der Wahnfinn des Eigendünkels. S. 305 — 317.

c. Die Tugend und der Weltlauff. S. 317 — 329.

C. Die Individualität, welche fich an und für fich reell ift. S. 330.

a. Das geiftige Thierreich und der Betrug oder die Sache felbft. S. 333 — 358.

b. Die gefetzgebende Vernunft. S. 358 — 365.

c. Die gefetzprüffende Vernunft. S. 365 — 370.

(BB) Der Geist. S. 376 — 624.

VI. Der Geift. S. 376.

A. Der *wahre* Geift. Die Sittlichkeit. S. 382.

a. Die fittliche Welt. Das menfchliche und göttliche Gefetz, der Mann und das Weib. S. 383 — 403.

b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal. S. 403 — 421.

c. Der Rechtszustand. S. 422 — 428.

B. Der *sich entfremdete* Geist. Die Bildung. S 429.

I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes. S. 434.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit. S. 435 — 474.

b. Der Glauben und die reine Einsicht. S. 474 — 485.

II. Die Aufklärung. S. 486.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. S. 488 — 522.

b. Die Wahrheit der Aufklärung. S. 522 — 532.

III. Die absolute Freyheit und der Schrecken. S. 533 — 547.

C. Der *seiner selbst gewisse* Geist. Die Moralität. S. 548.

a. Die moralische Weltanschauung. S. 550 — 564

b. Die Verstellung. S. 565 — 581.

c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeyhung. S. 581 — 624.

(CC) Die Religion. S. 625 — 741.

VII. *Die Religion.* S. 625.

A. Die *natürliche* Religion. S. 637.

a. Das Lichtwesen. S. 640 — 642.

b. Die Pflanze und das Thier. S. 643 — 644.

c. Der Werkmeister. S. 645 — 650.

B. Die *Kunst* - Religion. S. 651.

a. Das abstracte Kunstwerk. S. 655 — 660.

b. Das lebendige Kunstwerk. S. 669 — 676.

c. Das geistige Kunstwerk. S. 676 — 698.

C. Die *offenbare* Religion. S. 699 — 741.

(DD) Das absolute Wissen S. 741 bis Ende.

VIII. Das absolute Wissen. S. 741.

Erster Theil.

Wissenschaft
der
Erfahrung
des
Bewuſstseyns.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daſs, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nemlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig ſey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniſs scheint gerecht, theils daſs es verschiedene Arten der Erkenntniſs geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daſs, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange iſt, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Gräntze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaſst werden. Dieſe Besorgniſs muſs sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daſs das ganze Beginnen, dasjenige, was An-sich ist, durch das Erkennen dem Bewuſstseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Gräntze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daſs die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läſst,

wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaſsen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beyden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daſs wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daſs diesem Uebelstande durch die Kenntniſs der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein, diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in

diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervor zu bringen. Oder wenn die Prüffung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniſs in Irrthum zu gerathen, ein Miſstrauen in die Wissenschaft ſetzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Miſstrauen in diſs Miſstrauen gesetzt, und beſorgt werden soll, daſs diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüffen ist, ob es Wahrheit sey. Sie setzt nemlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber diſs, daſs das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas reelles, oder hiemit, daſs das Er-

kennen, welches, indem es aufser dem Absoluten, wohl auch aufser der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrthume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

Diese Consequenz ergibt sich daraus, dafs das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden, durch den Unterschied, dafs ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sey, doch anderer Wahrheit fähig seyn könne. Aber wir sehen nachgerade, dafs solches hin- und herreden, auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren, und einem sonstigen Wahren hinaus läufft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraus setzen, um die zu erlangen es erst zu thun ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten, von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhafft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslauffen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Vor-

aussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreyen, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkührliche Vorstellungen geradezu verworfen, und der damit verbundne Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objectiven und Subjectiven, und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, theils dafs ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, theils auch, dafs man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nemlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notitz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, dass sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hiebey gleichgültig, sich vorzustellen, dafs *sie* die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft mufs

sich aber von diesem Scheine befreyen; und sie kann diſs nur dadurch, daſs sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhafft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen, und versichern, daſs sie eine ganz andere Erkenntniſs, und jenes Wissen für sie gar nichts ist; noch sich auf die Ahndung eines bessern in ihm selbst beruffen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Seyn* für ihre Krafft; aber das unwahre Wissen berufft sich eben so darauf, daſs *es ist*, und *versichert*, daſs ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahndung beruffen, welche in dem nicht wahrhafften Erkennen vorhanden, und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey; denn einestheils berieffe sie sich ebenso wieder auf ein Seyn; anderntheils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhafften Erkennen ist, das heiſst, auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freye, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschafft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewuſstseyns, das zum wahren Wis-

sen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daſs sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniſs desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewuſstseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deſswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nemlich nicht das, was unter zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeynten Wahrheit, auf welches ein gehöriges wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daſs am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewuſste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Stepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschafft sich für diese fertig gemacht

und ausgerüstet zu haben wähnt; nemlich mit dem *Vorsatze*, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüffen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigne That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewufstseyn auf diesem Wege durchläufft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewufstseyns selbst zur Wissenschafft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diefe Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität, in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Innhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meynens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beywohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewufstseyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüffen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meynungen zustande bringt,

welcher es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewufstseyn, das *geradezu* ans Prüffen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewufstseyns, wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um difs begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum voraus bemerkt werden, dafs die Darstellung des nicht wahrhaften Bewufstseyns in seiner Unwahrheit, nicht eine blofs *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewufstseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewufstseyns, welche in den Verlauff des Weges selbst fallt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nemlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht, und davon abstrahirt, dafs difs Nichts, bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultirt.* Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Innhalt.* Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern mufs es erwarten, ob, und was ihm etwa neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu

werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaſst wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und diſs hinausgerissen werden ist sein Tod. Das Bewuſstseyn aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diſs Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten. Das Bewuſstseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bey dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten stre-

ben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daſs sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daſs sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiſse Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Innhalts nur das trockne Ich zu finden weiſs, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muſs, denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläuffig und im allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über *die Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein *Verhalten* der *Wissenschaft* zu dem *erscheinenden* Wissen, und als *Untersuchung*

und *Prüffung der Realität des Erkennens* vorgeste
scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung,
als *Maſsstab* zu Grunde gelegt wird, statt finden
können. Denn die Prüffung besteht in dem Anleg
eines angenommenen Maſsstabes, und in der s
ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, v
geprüfft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob
richtig oder unrichtig ist; und der Maſsstab übe
haupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie d
Maſsstab wäre, ist dabey als das *Wesen* oder als *d*
an sich angenommen. Aber hier, wo die Wisse
schaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch w
es sey, sich als das Wesen oder als das an sich g
rechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prü
fung statt finden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumu
wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an d
abstracten Bestimmungen des Wissens und der Wah
heit erinnert wird, wie sie an dem Bewuſstseyn vo
kommen. Dieses *unterscheidet* nemlich etwas v
sich, worauf es sich zugleich *bezieht;* oder wie d
ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe;* und d
bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seyns* v
Etwas *für ein Bewuſstseyn* ist das *Wissen.* Von di
sem Seyn für ein anderes, unterscheiden wir abe
das *an sich seyn;* das auf das Wissen bezogene wi
eben so von ihm unterschieden, und gesetzt als *se*
end auch ausser dieser Beziehung; die Seite dieses
sich heiſst *Wahrheit.* Was eigentlich an diesen B

stimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an, denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so wie sie gefaſst worden sind, ist es wohl, daſs sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns;* und das *an sich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn *für uns;* was wir als sein Wesen behaupten würden, vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maſsstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewuſstseyn gibt seinen Maſsstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines *für ein* anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm diſs andere nicht nur *für es,* sondern auch auſser dieser Beziehung oder *an sich;*

das Moment der Wahrheit. An dem also, was
Bewufstseyn innerhalb seiner für das *an sich* oder
Wahre erklärt, haben wir den Mafsstab, den es sel
aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen
das *Wissen* den *Begriff*, das Wesen oder das *Wa*
aber, das Seyende oder den *Gegenstand*, so best
die Prüffung darin, zuzusehen, ob der Begriff d
Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das W*
sen oder das an sich *des Gegenstandes den Begriff*, u
verstehen dagegen unter dem *Gegenstande*, ihn
Gegenstand, nemlich wie er *für ein anderes* ist, so b
steht die Prüffung darin, dafs wir zusehen, ob
Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man si
wohl, dafs beydes dasselbe ist; das wesentliche a
ist, difs für die ganze Untersuchung festzuhalt
dafs diese beyden Momente, *Begriff und Gegensta*
für ein anderes, und an *sich selbst* seyn, in das W
sen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hie
wir nicht nöthig haben, Mafsstäbe mitzubringen, u
unsere Einfälle und Gedanken bey der Untersuch
zu appliciren; dadurch, dafs wir diese weglass
erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für*
selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, dafs Beg
und Gegenstand, der Mafsstab und das zu Prüffe
in dem Bewufstseyn selbst vorhanden sind, wird
Zuthat von uns überflüssig, sondern wir wer
auch der Mühe der Vergleichung beyder, und
eigentlichen *Prüffung* überhoben, so dafs indem

Bewufstseyn sich selbst prüfft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewufstseyn ist einerseits Bewufstseyn des Gegenstandes, anderseits Bewufstseyn seiner selbst; Bewufstseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewufstseyn seines Wissens davon. Indem beyde *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weifs; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüffen zu können. Allein gerade darin, dafs es überhaupt von einem Gegenstande weifs, ist schon der Unterschied vorhanden, dafs *ihm* etwas das *an sich*, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes *für das* Bewufstseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüffung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beydes nicht, so scheint das Bewufstseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäfs zu machen, aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiemit dem Bewufstseyn, dafs dasjenige, was

ihm vorher das *an sich* war, nicht an sich ist, od
dafs es nur *für es an sich* war. Indem es also
seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht en
sprechend findet, hält auch der Gegenstand sell
nicht aus; oder der Mafsstab der Prüffung änd
sich, wenn dasjenige, dessen Mafsstab er seyn soll
in der Prüffung nicht besteht; und die Prüffung
nicht nur eine Prüffung des Wissens, sondern au
ihres Mafsstabes.

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewuf
seyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen,
an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der ne
wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich da
jenige, was *Erfahrung* genannt wird. Es ist in di
ser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlau
ein Moment noch näher herauszuheben, wodur
sich über die wissenschafftliche Seite der folgend
Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. D
Bewufstseyn weifs *Etwas*, dieser Gegenstand ist
Wesen oder das *an sich*; er ist aber auch für
Bewufstseyn das *an sich*; damit tritt die Zweydeut
keit dieses Wahren ein. Wir sehen, dafs das B
wufstseyn itzt zwey Gegenstände hat, den einen
erste *an sich*, den zweyten, *das für es seyn dieses
sich*. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexi
des Bewufstseyns in sich selbst zu seyn, ein V
stellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur s
nes Wissens von jenem ersten. Allein wie vorl
gezeigt worden, ändert sich ihm dabey der er

Gegenstand; er hört auf das an sich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *an sich* ist; somit aber ist dann diſs: *das für es seyn dieses an sich*, das wahre, das heiſst aber, diſs ist das *Wesen*, oder sein *Gegenstand*. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlauffs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nemlich, vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben, zu dem andern Gegenstande, *an dem* man sagt, daſs die Erfahrung gemacht worden sey, wurde so angegeben, daſs das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *für* das Bewuſstseyn des ersten an sich, der zweyte Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daſs wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äuſserlich etwa finden, so daſs überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewuſstseyns* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewuſstseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewuſstseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber

difs in der That auch derselbe Umstand, von we
chem oben schon in Ansehung des Verhältniss
dieser Darstellung zum Skepticismus die Rede wa
dafs nemlich das jedesmahlige Resultat, welches si
an einem nicht wahrhafften Wissen ergibt, nicht
ein leeres Nichts zusammenlauffen dürfe, sonde
nothwendig als Nichts *desjenigen*, *dessen Resultat*
ist, aufgefafst werden müsse; ein Resultat, welch
das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahr
an ihm hat. Difs bietet sich hier so dar, dafs, i
dem das, was zuerst als der Gegenstand erschie
dem Bewufstseyn zu einem Wissen von ihm he
absinkt, und das *an sich*, zu einem: für das *Bewufstse*
seyn des an sich wird, difs der neue Gegenstand i
womit auch eine neue Gestalt des Bewufstseyns au
tritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als d
vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welch
die ganze Folge der Gestalten des Bewufstseyns
ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwe
keit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gege
standes, der dem Bewufstseyn, ohne zu wissen, w
ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für u
gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kom
dadurch in seine Bewegung ein Moment c
an sich, oder *für uns seyns*, welches nicht für c
Bewufstseyn, das in der Erfahrung selbst begriff
ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was u
entsteht, ist *für es*, und wir begreiffen nur das fo
melle desselben, oder sein reines Entstehen; *für*

ist diſs entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschafft der *Erfahrung des Bewuſstseyns*.

Die Erfahrung, welche das Bewuſstseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreiffen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daſs die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstracte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewuſstseyn sind, oder wie dieses selbst, in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen, *Gestalten des Bewuſstseyns* sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behafftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschafft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst diſs sein Wesen erfaſst, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

I.

Die sinnliche Gewifsheit; oder das Diese und das Meynen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittell unser Gegenstand ist, kann kein anderes se als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wiss *Wissen des unmittelbaren* oder *Seyenden* ist. W haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu v halten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, verändern, und von dem Auffassen das Begreif abzuhalten.

Der concrete Inhalt der *sinnlichen Gewifs* läfst sie unmittelbar als die *reichste* Erkenntnifs, als eine Erkenntnifs von unendlichem Reichthum scheinen, für welchen eben so wohl, wenn wir Raume und in der Zeit, als worin er sich ausbrei *hinaus*, — als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fi nehmen, und durch Theilung in dasselbe *hinein hen*, keine Gräntze zu finden ist. Sie erscheint a serdem als die *wahrhaffteste;* denn sie hat von d Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Di *Gewifsheit* aber gibt in der That sich selbst für

abstracteste und ärmste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weifs, nur difs aus: es *ist;* und ihre Wahrheit enthält allein das *Seyn* der Sache; das Bewufstseyn seinerseits ist in diefer Gewifsheit nur als reines *Ich;* oder *Ich* bin darin nur als reiner *dieser*, und der Gegenstand ebenso nur als reines *dieses*. Ich, *dieser*, bin *dieser* Sache, nicht darum *gewifs*, weil *Ich* als Bewufstseyn hiebey mich entwickelte und mannichfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil *die Sache*, deren ich gewifs bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beydes geht die Wahrheit der sinnlichen Gewifsheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannichfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannichfaltiger Beschaffenheiten; sondern die Sache *ist;* und sie *ist*, nur weil sie *ist;* sie *ist*, difs ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Seyn* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus. Eben so ist die Gewifsheit als *Beziehung unmittelbare* reine Beziehung; das Bewufstseyn ist *Ich*, weiter nichts, ein reiner *dieser;* der *einzelne* weifs, reines dieses, oder *das einzelne*.

An dem *reinen Seyn* aber, welches das Wesen diefer Gewifsheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen,

noch vieles andere beyher. Eine wirkliche sinnliche Gewiſsheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beyspiel* derselben. Unter den unzähligen dabey vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daſs nemlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beyden schon genannten *Diesen*, ein *Dieser* als *Ich*, und ein *Dieses als Gegenstand* herausfallen. Reflectiren *wir* über diesen Unterschied, so ergibt sich, daſs weder das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewiſsheit ist, sondern zugleich als *vermittelt;* Ich habe die Gewiſsheit *durch* ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewiſsheit *durch* ein anderes, nemlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beyspiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewiſsheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache unmittelbar seyende, oder als das Wesen gesetzt, *der Gegenstand;* das andere aber, als das unwesentliche und vermittelte, welches darin nicht *an sich*, sondern durch ein anderes ist, Ich, *ein Wissen*, das den Gegenstand nur darum weiſs, weil *er* ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber *ist*, das Wahre, und das Wesen; er *ist*, gleichgültig dagegen ob er gewuſst wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewuſst wird; das Wis-

sen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewifsheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewifsheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das *Itzt*, und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: *was ist das Itzt?* antworten wir also zum Beyspiel: *Das Itzt ist die Nacht.* Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewifsheit zu prüffen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, dafs wir sie aufbewahren. Sehen wir *Itzt*, *diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dafs sie schaal geworden ist.

Das Itzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, das heifst, es wird behandelt, als das, für was es ausgegeben wird, als ein *seyendes;* es erweist sich aber vielmehr, als ein nicht seyendes. Das *Itzt*

selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es Itzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein *negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende Itzt ist daher nicht ein unmittelbares; sondern ein vermitteltes, denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, daſs anderes, nemlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabey ist es eben noch so einfach als zuvor, *Itzt*, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bey ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch diſs sein Andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein *nicht dieses*, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu seyn, nennen wir ein *allgemeines;* das allgemeine ist also in der That das wahre der sinnlichen Gewiſsheit.

Als ein allgemeines *sprechen* wir auch das sinnliche *aus;* was wir sagen, ist; *Dieses*, das heiſst das *allgemeine Diese;* oder: *es ist;* das heiſst das *Seyn überhaupt.* Wir *stellen* uns dabey freylich nicht das allgemeine Diese, oder das Seyn überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das allgemeine *aus;* oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewiſsheit *meynen.* Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere: in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meynung*, und da das allgemeine das wahre der sinnlichen Gewiſsheit ist, und die

Sprache nur dieses wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daſs wir ein sinnliches Seyn, das wir *meynen*, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form des Dieses, mit *dem Hier*. *Das Hier* ist zum Beyspiel der *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr *ein Haus*. Das *Hier* selbst verschwindet nicht; sondern *es ist* bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das *Dieses* zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*.

Dieser sinnlichen Gewiſsheit, indem sie an ihr selbst das allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das *reine Seyn* als ihr Wesen, aber nicht als unmittelbares, sondern ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiemit nicht als das, was wir unter dem *Seyn meynen*, sondern das *Seyn* mit der *Bestimmung*, daſs es die Abstraction oder das rein Allgemeine ist, und *unsere Meynung*, für welche das wahre der sinnlichen Gewiſsheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Itzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniſs, in welchem das *Wissen* und der *Gegenstand* zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Re-

sultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das unwesentliche der sinnlichen Gewifsheit, denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist itzt in dem entgegengesetzten, nemlich in dem Wissen, das vorher das unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als *meinem* Gegenstande, oder im *Meynen*, er ist, weil *Ich* von ihm weifs. Die sinnliche Gewifsheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens*, *Hörens*, und so fort; das Verschwinden des einzelnen Itzt, und Hier, das wir meynen, wird dadurch abgehalten, dafs *Ich* sie fest halte. *Das Itzt ist Tag*, weil ich ihn sehe; *das Hier ein Baum*, eben darum. Die sinnliche Gewifsheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. *Ich*, *dieser* sehe den Baum, und *behaupte den Baum als das Hier*; ein *anderer Ich* sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beyde Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nemlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung

beyder über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der andern.

Was darin nicht verschwindet, ist *Ich*, als *allgemeines*, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beyher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie *Itzt, Hier oder Dieses* überhaupt; ich meyne wohl einen *einzelnen Ich*, aber so wenig ich das, was ich bey Itzt, Hier meyne, sagen kann, so wenig bey Ich. Indem ich sage, *dieses Hier*, *Itzt* oder ein *einzelnes*, sage ich *alle diese*, *alle Hier*, *Itzt*, *einzelne*; ebenso indem ich sage, *Ich*, *dieser einzelne* Ich, sage ich überhaupt, *alle* Ich; jeder ist das was ich sage; *Ich, dieser, einzelne, Ich*. Wenn der Wissenschafft diese Forderung, als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes *dieses Ding*, oder *einen diesen Menschen*, zu deduciren, construiren, à priori zu finden oder wie man diſs ausdrücken will, so ist billig, daſs die Forderung *sage*, welches *dieses* Ding oder welchen *diesen* Ich, sie meyne; aber diſs zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewiſsheit erfährt also, daſs ihr Wesen, weder in dem Gegenstande, noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist, denn an beyden ist das was Ich meyne, vielmehr ein unwesent-

liches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen dasjenige Itzt und Hier und Ich, das ich meyne, nicht bestehen bleibt, oder *ist*. Wir kommen hiedurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewiſsheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beyden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität seyn sollte. Es ist also nur die *ganze* sinnliche Gewiſsheit selbst, welche an ihr als *Unmittelbarkeit* festhält und hiedurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen statt fand, aus sich ausschlieſst.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Itzt, als Tages, das in ein Itzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas anderes Gegenstand ist nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich, und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich dieses behaupte also, das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daſs mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daſs ein anderer Ich das Hier, als Nichtbaum sieht, oder daſs Ich selbst ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Itzt als Nicht-Tag nehme, sondern Ich bin reines An-

schauen; Ich für mich bleibe dabey, das Itzt ist Tag, oder auch dabey, das Hier ist Baum; vergleiche auch nicht das Hier und Itzt selbst miteinander, sondern halte an *Einer* unmittelbaren Beziehung fest: das Itzt ist Tag.

Da hiemit diese Gewiſsheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Itzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Itzt zeigen, das behauptet wird. *Zeigen* müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit *dieses* Ich, der sich auf ein *Itzt* oder ein *Hier* einschränkt. Würden wir *nachher* diese Wahrheit vornehmen, oder *entfernt* davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung, denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesen Ich, welches das Gewiſswissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das *Itzt* gezeigt; *dieses Itzt*. *Itzt;* es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das *Itzt*, das *ist*, ist ein anderes, als das gezeigte, und wir sehen, daſs das Itzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Itzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein *gewesenes;* und diſs ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch diſs wahr, daſs es gewesen

ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der That *kein W*-
sen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thu-

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur ei-
Bewegung und folgenden Verlauff derselben: 1) I-
zeige das Itzt auf, es ist als das wahre behauptet; i-
zeige es aber als gewesenes, oder als ein aufgehob-
nes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) Itzt b-
haupte Ich als die zweyte Wahrheit, daſs es *gew*-
sen, aufgehoben ist. 3) Aber das gewesene ist nich-
Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, d-
zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negati-
des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung z-
rück: daſs *Itzt* ist. Das Itzt und das Aufzeigen des It-
ist also so beschaffen, daſs weder das Itzt, noch d-
Aufzeigen des Itzt ein unmittelbares Einfaches i-
sondern eine Bewegung, welche verschiedene M-
mente an ihr hat; es wird *dieses* gesetzt, es wird ab-
vielmehr *ein anderes* gesetzt, oder das diese wird au-
gehoben: und dieses *Andersseyn*, oder Aufheben d-
ersten wird selbst *wieder aufgehoben*, und so zu de-
Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflecti-
Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuer-
nemlich ein *unmittelbares* war; sondern es ist eb-
ein in sich reflectirtes, oder *einfaches*, welches e-
Andersseyn bleibt, was es ist; ein Itzt, welch-
absolut viele Itzt ist; und diſs ist das wah-
haffte Itzt; das Itzt als einfacher Tag, das vi-
Itzt in sich hat, Stunden; ein solches Itzt, ei-
Stunde, ist eben so viele Minuten, und diese I-

gleichfalls viele Itzt und so fort. — Das *Aufzeigen* ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Itzt in Wahrheit ist; nemlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Itzt zusammengefaſst; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daſs Itzt *Allgemeines* ist.

Das *aufgezeigte Hier*, das ich festhalte, ist ebenso ein *dieses* Hier, das in der That *nicht dieses* Hier ist, sondern ein Vornen und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst, ebenso dieses vielfache anders-seyn in Oben, Unten, und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andern Hier, aber diese verschwinden ebenso; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein *negatives Dieses*, das nur so *ist*, indem die *Hier*, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeynt wird, wäre der Punkt; er *ist* aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeynten Hier aus durch viele Hier, in das allgemeine Hier, zu seyn, welches wie der Tag eine einfache Vielheit der Itzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daſs die Dialektik der sinnlichen Gewiſsheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewiſsheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewuſstseyn geht

deſswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr da Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergiſst es nur ebenso imme wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. E ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird, die Realität oder das Sey von äussern Dingen als *diesen*, oder sinnlichen, hab absolute Wahrheit für das Bewuſstseyn; eine solch Behauptung weiſs zugleich nicht, was sie sprich weiſs nicht, daſs sie das Gegentheil von dem sag was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnliche *Diesen* für das Bewuſstseyn soll allgemeine Erfahrun seyn; aber vielmehr ist das Gegentheil allgemein Erfahrung; jedes Bewuſstseyn hebt eine solc Wahrheit, wie zum Beyspiel: *das Hier ist e Baum*, oder *das Itzt ist Mittag*, selbst wieder au und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist *nic* ein Baum, *sondern* ein Haus; und was in dieser d erste aufhebenden Behauptung wieder eine eben solc Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es fort ebenso auf; und wird in aller sinnlichen G wiſsheit in Wahrheit nur diſs erfahren, was w gesehen haben, das *dieses* nemlich als ein *allgemein* das Gegentheil dessen, was jene Behauptung a gemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bey dies Beruffung auf die allgemeine Erfahrung kann es e laubt seyn, die Rüchsicht auf das praktische zu a

ticipiren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewiſsheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daſs sie in die unterste Schule der Weisheit, nemlich in die alten Eleusischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniſs des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu seyn, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewiſsheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feyert, wie sie, diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäſs vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meynen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewiſsheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn *äusserer* Gegenstände, welche noch genauer, als *wirkliche* absolut *einzelne*, *ganz persönliche*,

individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; diſs Daseyn habe absolute Gewiſsheit und Wahrheit. Sie meynen *dieses* Stück Papier, worauf ich *diſs* schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meynen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meynen, *sagen* wollten und sie wollten *sagen*, so ist diſs unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeynt wird, der Sprache die dem Bewuſstseyn, dem an sich allgemeinen, angehört, *unerreichbar* ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müſsten sie andern überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht *ist*, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meynen also wohl *dieses* Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche *Dinge*, *äuſsere* oder *sinnliche Gegenstände*, *absolut einzelne* Wesen, und so fort, das heiſst, sie sagen von ihnen nur das *allgemeine*; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloſs Gemeynte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daſs es *ein wirkliches Ding*, ein *äuſserer Gegenstand* ist, so ist es nur als das allerallgemeinste, und damit vielmehr seine *Gleichheit* mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz *allgemeines*, denn Al

sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls *dieses* Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als *dieses Stück Papier*, so ist *alles* und *jedes* Papier, *ein dieses* Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meynung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen, dadurch nachhelfen, daſs ich diſs Stück Papier *aufzeige*, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewiſsheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein *Hier*, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein *einfaches Zusammen* vieler *Hier*, das heiſst, ein allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr.*

II.

Die Wahrnehmung;

oder das Ding, und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewifsheit nimmt sich nicht da Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, si aber will das *Diese* nehmen. Die Wahrnehmun nimmt hingegen das, was ihr das seyende ist, al Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princi überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sic unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, un der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip i uns *entstanden*, und unser Aufnehmen der Wahrneh mung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehme wie der sinnlichen Gewifsheit, sondern ein noth wendiges. In dem Entstehen des Princips sind zu gleich die beyden Momente, die an ihrerErsche nung nur *herausfallen*, geworden; das eine nemlic die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselb Bewegung, aber als Einfaches; jenes das *Wahrneh men*, difs der *Gegenstand*. Der Gegenstand ist de Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, s die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, das Zusammengefafstseyn derselben. Für uns od

an sich ist das Allgemeine als Princip das *Wesen* der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraction, die beyden unterschiednen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das *Unwesentliche.* Aber in der That, weil beyde selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beyde wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muſs sich an sie vertheilen. Das Eine als das einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen ob er wahrgenommen wird, oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das unbeständige, das seyn kann, oder auch nicht, und das unwesentliche.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwicklung gehört nicht hierher. Da sein Princip das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein *vermitteltes* ist, so muſs er diſs als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als *das Ding von vielen Eigenschafften.* Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewiſsheit an, an der er nur das beyherspielende war, denn nur jene hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

Das Dieses ist also gesetzt, als *nicht dieses*, oder als *aufgehoben;* und damit nicht Nichts, sondern

ein bestimmtes Nichts, oder *ein Nichts von einem Inhalte*, nemlich *dem Diesen.* Das Sinnliche ist hiedurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewifsheit seyn sollte, als das gemeynte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als *Eigenschafft* bestimmen wird. Das *Aufheben* stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben: es ist ein *Negiren* und ein *Aufbewahren* zugleich; das Nichts, als *Nichts des Diesen*, bewahrt die Unmittelbareit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, dafs es die Vermittlung oder das negative an ihm hat; indem es difs an seiner Unmittelbarkeit *ausdrückt*, ist es eine *unterschiedene*, *bestimmte* Eigenschafft. Damit sind zugleich *viele* solche Eigenschafften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der *Einfachheit* des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese *Bestimmtheiten*, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschafften sind, *auf sich selbst*, sind *gleichgültig* gegen einander, jede für sich, frey von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber, ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden, und frey; sie ist das reine sich auf sich beziehen, oder das *Medium*, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer *einfachen* Einheit *durchdringen*, ohne sich aber *zu berühren;* denn eben

durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Diſs abstracte allgemeine Medium, das die *Dingheit* überhaupt oder das *reine Wesen* genannt werden kann, ist nichts anderes als das *Hier* und *Itzt*, wie es sich erwiesen hat, nemlich als ein *einfaches zusammen* von vielen, aber die vielen sind *in ihrer Bestimmtheit* selbst *einfach allgemeine*. Diſs Saltz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiſs, und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschafften sind in Einem einfachen *Hier*, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben, in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weise afficirt oder verändert das kubische nicht, beyde nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches *sich auf sich beziehen* ist, läſst sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige *Auch* auf sie. Dieses *Auch* ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende *Dingheit*.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muſs. Nemlich wenn die vielen bestimmten Eigenschafften schlechterdings gleichgültig wären,

und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen,
wären sie keine *bestimmte;* denn sie sind diſs nur
sofern sie sich *unterscheiden*, und sich *auf andere*
entgegengesetzte *beziehen.* Nach dieser Entgegen
tzung aber können sie nicht in der einfachen Einh
ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben
wesentlich ist als die Negation; die Unterscheid
derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, s
dern ausschlieſsende, anderes negirende ist, fällt
auſser diesem einfachen Medium; und dieses ist
her nicht nur ein *Auch*, gleichgültige Einheit, s
dern auch *Eins*, *ausschlieſsende Einheit.* — Das E
ist das *Moment der Negation*, wie es selbst auf eine
fache Weise sich auf sich bezieht, und Anderes a
schlieſst; und wodurch die *Dingheit*, als *Ding*
stimmt ist. An der Eigenschafft ist die Negation
Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der U
mittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Ein
mit der Negation, Allgemeinheit ist; als *Eins*
ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Geg
theil befreyt, und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding
das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so
es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α)
gleichgültige passive Allgemeinheit, das *Auch*
vielen Eigenschafften, oder vielmehr *Materien*,
die Negation ebenso als einfach; oder das *E*
das Ausschlieſsen entgegengesetzter Eigenschaf
und γ) die vielen *Eigenschafften* selbst, die Be

hung der zwey ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daſs diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daſs sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschlieſsend; haben aber diese entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschafften, die aus *ihrem Auch* entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit, oder die *unmittelbare* Einheit des Seyns und des Negativen, ist erst so *Eigenschaft*, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt, und von einander unterschieden sind, und sie diese miteinander zusammenschlieſst; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das *Ding*.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewuſstseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern diſs Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn *nur zu nehmen*, und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergibt, ist das Wahre. Wenn es selbst bey diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches hinzusetzen oder weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, sich selbst Gleiche, das Bewuſstseyn sich aber das ver-

änderliche und unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daſs es den Gegenstand unrichtig auffaſst, und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewuſstseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip ist, ist das *Andersseyn* selbst unmittelbar für es, aber als das *nichtige*, aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die *Sichselbstgleichheit*, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist diſs nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, denn er ist das sich selbst gleiche, sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewuſstseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist *für uns* in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewuſstseyns zu ihm schon enthalten; und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als *rein Einer* dar; auch werde ich die Eigenschafft an ihm gewahr, die *allgemein* ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen war also nicht sein wahres Seyn; da *er* das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muſs um der *Allgemeinheit*

der Eigenschafft willen das gegenständliche Wesen, vielmehr als eine *Gemeinschafft* überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschafft wahr als *bestimmte*, anderem *entgegengesetzte*, und es ausschliefsende. Ich faſste das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine *Gemeinschafft* mit Andern oder als die Continuität so bestimmte, und muſs, vielmehr um der *Bestimmtheit* der Eigenschaft willen, die Continuität trennen, und es als ausschlieſsendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschafften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegeneinander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein *ausschlieſsendes* auffaſste, sondern er ist, wie vorhin nur Continuität überhaupt, so itzt ein allgemeines *gemeinschafftliches Medium*, worin viele Eigenschafften als sinnliche *Allgemeinheiten*, jede für sich ist, und als *bestimmte* die andern ausschlieſst. Das einfache und wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiemit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die *einzelne Eigenschafft* für sich, die aber so weder Eigenschafft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschafft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als diſs reine sich auf sich selbst beziehen, nur *sinnliches Seyn* überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewuſstseyn

für welches itzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ei
Meynen, das heifst, es ist aus dem Wahrnehme
ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein da
sinnliche Seyn und Meynen geht selbst in das Wahr
nehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgewor
fen, und wieder in denselben, sich in jedem Mo
mente und als Ganzes aufhebenden, Kreislauff hin
eingerissen.

Das Bewufstseyn durchlaufft ihn also nothwen
dig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Wei
wie das erstemal. Es hat nemlich die Erfahru
über das Wahrnehmen gemacht, dafs das Resul
und das Wahre desselben seine Auflösung, oder
Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist.
hat sich hiemit für das Bewufstseyn bestimmt, w
sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, ne
lich nicht ein einfaches reines Auffassen, so
dern *in seinem Auffassen* zugleich aus dem Wa
ren *heraus in sich reflectirt* zu seyn. Diese Rückke
des Bewufstseyns in sich selbst, die sich in das re
Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als d
Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — *einmischt*, v
ändert das Wahre. Das Bewufstseyn erkennt di
Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie
sich, wodurch es also den wahren Gegenstand r
erhalten wird. — Es ist hiemit itzt, wie es
der sinnlichen Gewifsheit geschah, an dem Wa
nehmen die Seite vorhanden, dafs das Bewufsts
in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nich

dem Sinne, in welchem difs bey jener der Fall war; als ob in es die *Wahrheit* des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, dafs die *Unwahrheit*, die darin vorkömmt, in es fällt. Durch diese Erkenntnifs aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des *Wahrnehmens in dasselbe.* Das Verhalten des Bewufstseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, dafs es nicht mehr blofs wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewufst ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Ich werde also zuerst des Dings als *Eines* gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes vorkommt, so ist difs als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschafften vor, welche Eigenschafften des Dings zu seyn scheinen; allein, das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewufst, dafs sie in uns fällt. Difs Ding ist also in der That nur weifs, an *unser* Auge gebracht, scharf *auch*, an *unsre* Zunge, *auch* kubisch an *unser* Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus

dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so auseinander. Wir sind somit das *allgemeine Medium*, worin solche Momente sich absondern, und für sich sind. Hiedurch also, daſs wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn als unsre Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese *verschiedenen Seiten*, welche das Bewuſstseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, *bestimmt;* das Weiſse ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daſs es andern sich entgegensetzt. Es schlieſst aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine auf sich selbst beziehen, und dadurch daſs es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die *Bestimmtheit*. Die Dinge selbst also sind *an und für sich bestimmte;* sie haben Eigenschafften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die *Eigenschafft* die *eigene* Eigenschafft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es *mehrere* Eigenschafften. Denn vors erste ist das Ding das wahre, es ist *an sich selbst;* und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweytens die bestimmten Eigenschafften nicht nur um andere

Dinge willen, und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschafften *an ihm* nur, indem sie mehrere sich von einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weifs, und *auch* kubisch, *auch* scharf, und so fort ist, oder das Ding ist das *Auch*, oder das *allgemeine Medium*, worin die vielen Eigenschaften aufser einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das wahre genommen.

Bey diesem Wahrnehmen nun ist das Bewufstseyn zugleich sich bewufst, dafs es sich *auch* in sich selbst reflectirt und in dem Wahrnehmen das dem *Auch* entgegengesetzte Moment vorkommt. Difs Moment aber ist *Einheit* des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschliefst. Sie ist es demnach, welche das Bewufstseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das *Bestehen der vielen verschiedenen* und *unabhängigen Eigenschafften*. Es wird also von dem Dinge gesagt, *es ist* weifs, *auch* kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber *insofern* es weifs ist, ist es nicht kubisch, und *insofern* es kubisch und auch weifs ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das *in eins setzen* dieser Eigenschafften kommt nur dem Bewufstseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das *Insofern* herbey, wodurch es sie aus-

einander. und das Ding als das Auch erhält. Recl
eigentlich wird das *Einsseyn* von dem Bewufstsey
erst so auf sich genommen, dafs dasjenige, was E
genschafft genannt wurde, als *freye Materie* vorg
stellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zu
wahrhafften *Auch* erhoben, indem es eine Samn
lung von Materien, und statt Eins zu seyn zu ein
blofs umschliefsenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das B
wufstseyn vorhin auf sich genommen, und itzt a
sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschri
und itzt ihm zuschreibt, so ergibt sich dafs es a
wechslungsweise, ebensowohl sich selbst als au
das Ding zu beydem macht, zum reinen vielhe
losen *Eins*, wie zu einem in selbstständige Ma
rien aufgelösten *Auch*. Das Bewufstseyn findet a
durch diese Vergleichung, dafs nicht nur *sein* N
men des Wahren, die *Verschiedenheit des Auffas*
und *des in sich Zurückgehens* an ihm hat, sondern
vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf d
gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiemit die Er
rung vorhanden, dafs das Ding sich *für das* auf
sende *Bewufstseyn* auf eine bestimmte Weise
stellt, aber *zugleich* aus der Weise, in der es
darbietet, *heraus* und *in sich reflectirt ist*, oder
ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Das Bewufstseyn ist also auch aus dieser zw
ten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, n
lich das Ding als das wahre sich selbst glei

sich aber für das ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus in sich zurückgehende, zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm itzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewufstseyn vertheilt war. Das Ding ist *Eins*, in sich reflectirt; es ist *für sich*; aber es ist auch *für ein anderes*; und zwar ist es ein *anderes* für sich, *als es* für anderes ist. Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein anderes, ein *gedoppeltes* verschiedenes Seyn; aber es ist *auch Eins*; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewufstseyn hätte hienach difs in einssetzen wieder auf sich zu nehmen, und von dem Dinge abzuhalten. Es müfste also sagen, dafs das Ding, *insofern* es für sich ist, nicht für anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewufstseyn erfahren hat; das Ding ist wesentlich in sich reflectirt. Das *Auch*, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl ebenso in das Ding, als das *Einsseyn*; aber da beydes verschieden, nicht in dasselbe, sondern in *verschiedene* Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwey Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich; aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn aufser ihm, so wie aufser dem Bewufstseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegen-ständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheil ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzeln Ding selbst der Unterschied kommen. Die *verschi-denen Dinge* sind also *für sich* gesetzt; und der Wi-derstreit fällt in sie so gegenseitig, daſs jedes nich von sich selbst, sondern nur von dem ander verschieden ist. Jedes ist aber hiemit *selbst als e unterschiedenes* bestimmt, und hat den wesentliche Unterschied von den andern *an ihm;* aber zuglei nicht so, daſs diſs eine Entgegensetzung an ihm selb wäre, sondern es für sich ist *einfache Bestimmth* welche seinen *wesentlichen* es von andern untersch denden Charakter ausmacht. In der That ist zwa da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe not wendig als *wirklicher* Unterschied mannichfaltig Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimm heit das *Wesen* des Dinges ausmacht, wodurch von andern sich unterscheidet und für sich ist, so diese sonstige mannichfaltige Beschaffenheit das *wesentliche.* Das Ding hat hiemit zwar in seiner E heit das *gedoppelte Insofern* an ihm, aber mit *ung chem Werthe;* wodurch diſs Entgegengesetzts also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Di selbst wird, sondern insofern diſs durch seinen *soluten Unterschied* in Entgegensetzung kommt, es sie gegen ein anderes Ding auſser ihm. sonstige Mannichfaltigkeit aber ist zwar a nothwendig an dem Dinge, so daſs sie nicht

ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm *unwesentlich.*

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht, und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daſs das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit anderem gesetzt; und Zusammenhang mit anderem ist das Aufhören des für sich seyns. Durch den *absoluten Charakter* gerade, und seine Entgegensetzung *verhält* es sich zu *andern*, und ist wesentlich nur diſs Verhalten; das Verhältniſs aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschafft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewuſstseyn, daſs das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein für sich seyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als *für sich* seyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst*, oder sein Wesen in einem andern zu haben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er

soll eine wesentliche Eigenschafft, welche sein ein-
faches für sich seyn ausmacht, bey dieser Einfach-
heit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbs
haben, welche zwar *nothwendig* seyn, aber nicht di
wesentliche Bestimmtheit ausmachen soll. Aber dif
ist eine Unterscheidung, welche nur noch in de
Worten liegt; das *unwesentliche*, welches doch zu
gleich *nothwendig* seyn soll, hebt sich selbst au
oder ist dasjenige, was so eben die Negation seine
selbst genannt wurde.

Es fällt hiemit das letzte *Insofern* hinweg, we
ches das für sich seyn, und das seyn für ander
trennte; der Gegenstand ist vielmehr *in einer und de*
selben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst, *für sich i*
sofern er für anderes, und *für anderes insofern er f*
sich ist. Er ist *für sich*, in sich reflectirt, Eins; ab
difs *für sich*, in sich reflectirt, Eins seyn ist mit se
nem Gegentheile *dem Seyn für ein anderes* in ein
Einheit, und darum nur als aufgehobenes geset
oder difs *für sich seyn* ist eben so *unwesentlich*,
dasjenige, was allein das unwesentliche seyn soll
nemlich das Verhältnifs zu anderem.

Der Gegenstand ist hiedurch in seinen rein
Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, wel
seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so auf
hoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu ein
aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen S
wird er ein allgemeines; aber difs allgemeine
da es *aus dem sinnlichen herkommt*, wesentlich du

dasselbe *bedingt*, und daher überhaupt nicht wahrhafft sich selbst gleiche, sondern *mit einem Gegensatze afficirte* Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschafften und des Auchs der freyen Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die *Wesenheit* selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein *für sich seyn*, welches mit dem *Seyn für ein anderes* behafftet ist; indem aber beyde wesentlich *in einer Einheit* sind, so ist itzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewuſstseyn tritt hier erst wahrhafft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewiſsheit und wird Allgemeinheit, aber nur *sinnliche Allgemeinheit*. Das Meynen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie *er an sich* ist; oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als *an sich seyn* des *Eins* hervor, oder als *reflectirtseyn in sich* selbst. Es ist aber noch ein *bedingtes* für sich seyn, *neben welchem* ein anderes für sich seyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte, und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beyden widersprechenden Extreme sind nicht nur *neben einander*, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das gemeinschafftliche beyder, das *für sich seyn ist* mit dem Gegensatze überhaupt behafftet, das heiſst, es ist zugleich nicht ein *für sich seyn*. Diese

Momente sucht die Sophisterey des Wahrnehmen von ihrem Widerspruche zu retten, und durch d Unterscheidung der *Rücksichten*, durch das *Auch* un *Insofern* festzuhalten, so wie endlich durch die Un terscheidung des *unwesentlichen*, und eines ihm en gegengesetzten *Wesens*, das Wahre zu ergreiffe Allein diese Auskunftsmittel, statt die Täuschun in dem Auffassen abzuhalten, erweisen sich vielmeh selbst als nichtig, und das Wahre, das durch die Logik des Wahrnehmens gewonnen werden so erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das G gentheil zu seyn, und hiemit zu seinem Wesen d unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemei heit zu haben.

Diese leeren Abstractionen *der Einzelnheit*, u der ihr entgegengesetzten *Allgemeinheit*, so wie d *Wesens*, das mit einem unwesentlichen verknüpft, nes *unwesentlichen*, das doch zugleich nothwendig sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmend oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist; der sich für das gediegne reale Bewufstseyn nimm ist im Wahrnehmen nur das Spiel *dieser Abst ctionen;* er ist überhaupt immer da am ärmsten, er am reichsten zu seyn meynt. Indem er von d sen nichtigen Wesen herumgetrieben, von dem nen dem andern in die Arme geworfen wird u durch seine Sophisterey abwechslungsweise itzt eine, dann das geradentgegengesetzte festzuhal und zu behaupten bemüht, sich der Wahrheit

dersetzt, meynt er von der Philosophie, sie habe es nur mit *Gedankendingen* zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun, und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich *in ihrer Bestimmtheit*, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewufstseyn, dafs es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meynt es immer mit ganz gediegnem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewifsheit nicht weifs, dafs die leere Abstraction des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läufft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschafft desselben, und allein dasjenige, was das sinnliche *als Wesen* für das Bewufstseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläufft. Dieser Verlauff, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meynenden Bewufstseyns aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort,

ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser *Einen Bestimmtheit* als des Wahren sich bewufst, und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterey über, das was es selbst so eben als das Nichtwahre behauptete, itzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener *Allgemeinheit* und *Einzelnheit*, vom *Auch* und *Eins*, von jener *Wesentlichkeit*, die mit einer *Unwesentlichkeit nothwendig* verknüpft ist, und von einem *Unwesentlichen*, das doch nothwendig ist, — die *Gedanken* von diesen Unwesen *zusammen zu bringen* und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des *Insofern* und der verschiedenen *Rücksichten*, oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt, und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstractionen bringt sie an und für sich zusammen, der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, dafs er bald die Unwahrheit derselben auf sich nimmt, bald aber auch die Täuschung einen Schein der unzuverlässigen Dinge nennt und das Wesentliche von einem ihnen nothwendigen, und doch unwesentlich seyn sollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieses festhält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber gibt er die Unwahrheit.

III.

Krafft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewufstseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewifsheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im unbedingt allgemeinen zusammenbringt. Difs unbedingte wäre nun selbst wieder nichts anders, als das auf eine Seite tretende *Extrem* des *für sich seyns*, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewufstseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten für sich seyn in sich zurückgegangen ist. — Difs unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewufstseyns ist, ist noch als *Gegenstand* desselben; es hat seinen *Begriff* als *Begriff* noch nicht erfafst. Beydes ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewufstseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegan-

gen, und hiemit *an sich* Begriff geworden; aber das Bewufstseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und defswegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenstande nicht sich. *Für uns* ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewufstseyns so geworden, dafs dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beyden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewufstseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewufstseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewufstseyn noch von dem gewordenen zurücktretend so dafs ihm dasselbe als gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigne Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren; als *an sich* seyendes Wahres das noch nicht Begriff ist, oder das des *für sich seyn* des Bewufstseyns entbehrt, und das der Verstand ohne sich darin zu wissen, gewähren läfst. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst; so dafs das Bewufstseyn keinen Antheil an seiner freyen Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht, und sie rein auffafst. *Wir* haben hiemit noch vors erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Be-

wufstseyn als ein seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreiffenden Bewufstseyn.

Das Resultat war das unbedingt allgemeine, zunächst in dem negativen und abstracten Sinne, dafs das Bewufstseyn seine einseitigen Begriffe negirte, und sie abstrahirte, nemlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, dafs darin die Einheit, *des für sich seyns* und *des für ein anderes seyns*, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das für sich seyn und das für anderes seyn ist eben sowohl der *Inhalt* selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, dafs nemlich der in der Wahrnehmung für wahrgehaltene Inhalt, in der That nur der Form angehört, und in ihre Einheit sich auflöst. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen andern Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu anderem sich zu verhalten. Allein *für sich zu seyn*, und *zu anderem sich zu verhalten überhaupt*, macht seine *Natur* und *Wesen* aus, deren Wahrheit ist, unbedingt allgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein,

Weil aber diſs unbedingt Allgemeine Gegenstand für das Bewuſstseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einerseits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und anderseits in sich reflectirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Paſſivität, die ein Seyn für ein anderes ist, diſs aber das für sich seyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ih Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daſ sie dadurch, daſs sie nur in dieser sind, überhaup nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlic an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nu das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seit getretene Wesen, als allgemeines Medium oder al das Bestehen selbstständiger Materien. Die *Selbst ständigkeit* dieser Materien aber ist nichts anders al diſs Medium; oder diſs *allgemeine* ist durchaus di *Vielheit* solcher verschiedenen Allgemeinen. Da Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Ein heit mit dieser Vielheit, heiſst aber, diese Materie sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sic gegenseitig, — ohne aber sich zu berühren, we umgekehrt das viele unterschiedene eben so selbst ständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Po

rosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Diſs Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduction dieser Verschiedenheit zum *reinen für sich seyn* ist nichts anders als das Medium selbst und diſs die *Selbstständigkeit* der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction. Diese Bewegung ist aber dasjenige was *Krafft* genannt wird; das eine Moment derselben, nemlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn ist ihre *Aeuſserung;* sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeuſserung *zurückgedrängte*, oder *die eigentliche Krafft*. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Krafft *muſs* sich äuſsern; und zweytens in der Aeuſserung ist sie ebenso *in sich* selbst seyende Krafft, als sie in diesem in sich selbstseyn Aeuſserung ist. — Indem wir so beyde Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Krafft angehört, *der Begriff*, welcher die unterschiedenen Momente, als unterschiedene trägt; denn *an ihr selbst* sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiemit nur im Gedanken. — Oder es ist im obigen nur erst der Begriff der Krafft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Krafft das unbedingt allgemeine, welches, was es *für ein anderes*, eben so an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das

für *ein anderes* seyn, — an ihm selbst hat. Daſs also die Krafft in ihrer Wahrheit sey, muſs sie ganz vom Gedanken frey gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, das heiſst *einmal*, *sie* als diese ganze Krafft wesentlich *an und für sich* bleibend, und *dann* ihre *Unterschiede* als *substantiell*, oder als für sich bestehende Momente. Die Krafft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiemit für sich als ein *ausschlieſsendes* Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein *anderes bestehendes Wesen* ist, und es sind so zwey unterschiedne selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Krafft ist auch das Ganze, oder sie bleibt was sie ihrem Begriffe nach ist, nemlich diese *Unterschiede* bleiben reine Formen, oberflächliche *verschwindende Momente*. *Die Unterschiede* der in sich *zurückgedrängten* eigentlichen Krafft, und der *Entfaltung* der selbstständigen Materien, wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein *Bestehen* hätten, oder die Krafft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise *existirte;* aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heiſst nichts anderes, als beyde Momente sind selbst zugleich *selbstständig*. — Diese Bewegung des sich beständig verselbstständigens der beyden Momente und ihres sich wieder aufhebens, ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im allgemeinen, daſs diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beyden Seiten, das wahrnehmende und das wahrgenommene

zugleich, einmal als das *Auffassen* des Wahren eins und ununterschieden, dabey aber ebensowohl jede Seite in sich *reflectirt* oder für sich ist. Hier sind diese beyden Seiten Momente der Krafft; sie sind ebensowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die *gegenständliche* Form, und ist Bewegung der Krafft, als deren Resultat das unbedingt allgemeine als *ungegenständliches*, oder als *Innres* der Dinge hervorgeht.

Die Krafft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als *solche*, oder als *in sich reflectirt* vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiemit ist das *Bestehen* der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein *anderes* als sie. Indem es nothwendig ist, daſs *sie selbst* dieses *Bestehen* sey, oder daſs sie sich *äuſsere*, so stellt sich ihre Aeuſserung so vor, daſs *jenes andere* zu ihr *hinzutritt*, und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie *nothwendig* sich äuſsert, hat sie diſs, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muſs zurückgenommen werden, daſs sie als *ein Eins*, und ihr Wesen, sich zu äuſsern, als ein anderes zu ihr von auſsen hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst diſs allgemeine

Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder *sie hat sich geäuſsert*, und was das andere sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also itzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich wesentlich die Form des Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich *Eins; diſs Eins-seyn* ist hiemit *itzt*, da *sie* gesetzt ist als das Medium von Materien, *ein anderes als sie*, und sie hat diſs ihr Wesen auſser ihr. Indem sie aber nothwendig diſs seyn muſs, als was sie *noch nicht* gesetzt ist, so *tritt diſs andere hinzu* und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeuſserung auf. In der That aber ist *sie selbst* dieses in sich reflectirt-seyn, oder diſs aufgehobenseyn der Aeuſserung; das Einsseyn verschwindet, *wie es* erschien, nemlich als *ein anderes; sie ist es selbst*, sie ist in sich zurückgedrängte Krafft.

Das, was als anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeuſserung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergibt, *selbst Krafft*; denn das andre zeigt sich ebensowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so daſs jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Krafft ist hiemit dadurch, daſs ein anderes für sie, und sie für ein anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwey Kräffte vorhanden; der Begriff beyder zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweyheit herausgegangen. Statt daſs der Ge-

gensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweyung in ganz *selbstständige Kräffte*, der Herrschafft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandnifs hat, ist näher zu sehen. Zunächst tritt die zweyte Krafft, als das sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beyden Momente und selbst Krafft ist, so ist sie in der That gleichfalls *nur erst* allgemeines Medium, *indem sie dazu sollicitirt wird*, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum zurückgehen der Krafft sollicitirendes, *dadurch, dafs sie sollicitirt wird.* Es verwandelt sich hiemit auch dieser Unterschied, der zwischen beyden statt fand, dafs das eine das *sollicitirende*, das andere das *sollicitirte* seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegeneinander.

Das Spiel der beyden Kräffte besteht hiemit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beyder, ihrem füreinander seyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräffte *selbstständig* aufzutreten scheinen. Das sollicitirende ist, zum Beyspiel, als allgemeines Medium, und dagegen das sollicitirte als zurückgedrängte Krafft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch dafs das andere zurückgedrängte Krafft ist;

oder diese ist vielmehr das sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit, und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert eben so unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daſs es von ihr dazu sollicitirt worden ist; das heiſst aber, *sie setzt* es so und *ist* vielmehr *selbst wesentlich* allgemeines Medium; sie setzt das sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung *ihr* wesentlich, das heiſst, weil *sie vielmehr sie selbst ist.*

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daſs sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, *einmal* als Unterschiede *des Inhalts*, indem das eine Extrem in sich reflectirte Krafft, das andere aber Medium der Materien ist; das *andremal* als Unterschiede der *Form*, indem das eine sollicitirendes, das andre sollicitirtes, jenes thätig, diſs passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts *sind* sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daſs so die Extreme nach

diesen beyden Seiten nichts *an sich*, sondern diese Seiten, worin ihr unterschiedenes Wesen bestehen sollte, nur verschwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengesetzte sind, diſs wird für das Bewuſstseyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Krafft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch diſs, daſs an sich die Unterschiede, als *Unterschiede des Inhalts und der Form* verschwanden, und auf der Seite der Form, dem Wesen nach das *thätige*, *sollicitirende* oder *für sich seyende* dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als in sich zurückgedrängte Krafft; das passive, *sollicitirte*, oder für ein anderes seyende auf der Seite der Form dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien sich darstellte.

Es ergibt sich hieraus, daſs der Begriff der Krafft durch die Verdopplung in zwey Kräffte *wirklich* wird, und wie er diſs wird. Diese zwey Kräfte existiren als für sich seyende Wesen; aber ihre Existenz ist eine solche Bewegung gegeneinander, daſs ihr *Seyn* vielmehr ein reines *Gesetztseyn durch ein anderes* ist, das heiſst, daſs ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des *Verschwindens* hat. Sie sind nicht als Extreme, die etwas festes für sich behielten, und nur eine äuſsere Eigenschafft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. Es ist darin unmittelbar ebensowohl das in sich zurückgedrängt- oder *das für sich seyn* der Krafft, wie

die Aeufserung, das sollicitiren, wie das sollicitirt-seyn; diese Momente hiemit nicht an zwey selbstständige Extreme vertheilt, welche sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten, sondern ihr Wesen ist diſs schlechthin, jedes nur durchs andere, und was jede so durchs andre ist, unmittelbar nicht mehr zu seyn, indem sie es ist. Sie haben hiemit in der That keine eignen Substanzen, welche sie trügen und erhielten. Der *Begriff* der Krafft erhält sich vielmehr als *das Wesen* in seiner *Wirklichkeit* selbst; die *Krafft als wirkliche* ist schlechthin nur in der *Aeuſserung*, welche zugleich nichts anders, als ein sich selbst aufheben ist. Diese *wirkliche* Krafft vorgestellt als frey von ihrer Aeuſserung und für sich seyend, ist sie die in sich zurückgedrängte Krafft, aber diese Bestimmtheit ist in der That, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der *Aeuſserung*. Die Wahrheit der Krafft bleibt also nur der *Gedanke* derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine unterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Krafft ist, denn diese ist selbst nur ein solches Moment, sondern diese Einheit ist *ihr Begriff, als Begriff*. Die Realisirung der Krafft ist also zugleich Verlust der Realität; sie ist darin vielmehr ein ganz anderes geworden, nemlich diese *Allgemeinheit*, welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt, und welche sich auch als ihr Wesen an

ihrer seynsollenden Realität an den wirklichen Substanzen erweist.

Insofern wir *das erste* allgemeine als den *Begriff* des Verstandes betrachten, worin die Krafft noch nicht für sich ist, so ist das zweyte itzt ihr *Wesen*, wie es sich *an* und *für sich* darstellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erste allgemeine als das *unmittelbare*, das ein *wirklicher* Gegenstand für das Bewufstseyn seyn sollte, so ist difs zweyte als das *negative* der sinnlich gegenständlichen Krafft bestimmt; es ist sie, wie sie in ihrem wahren Wesen nur als *Gegenstand des Verstandes* ist; jenes erste wäre die in sich zurückgedrängte Krafft oder sie als Substanz; difs zweyte aber ist das *Innere* der Dinge, als *Inneres*, welches mit dem Begriffe als Begriff dasselbe ist.

Dieses wahrhaffte Wesen der Dinge hat sich itzt so bestimmt, dafs es nicht unmittelbar für das Bewufstseyn ist, sondern dafs dieses ein mittelbares Verhältnifs zu dem Innern hat, und als Verstand *durch diese Mitte des Spiels der Kräffte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt.* Die Mitte, welche die beyden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschliefst, ist das entwickelte *Seyn* der Krafft, das für den Verstand selbst nunmehr ein *Verschwinden* ist. Es heifst darum *Erscheinung;* denn Schein nennen wir das *Seyn*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtseyn* ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein *Ganzes* des Scheins. Difs *Ganze* als Ganzes oder *Allgemeines*, ist es, was das

Innere ausmacht, das *Spiel der Kräffte*, als *Reflexion* desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewufstseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so *gesetzt*, wie sie an sich sind, nemlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das unwesentliche und umgekehrt. Difs Spiel der Kräffte ist daher das entwickelte negative, aber die Wahrheit desselben ist das positive, nemlich das *Allgemeine*, der *an sich* seyende Gegenstand. — Das *Seyn* desselben *für das* Bewufstseyn ist vermittelt durch die Bewegung der *Erscheinung*, worin das *Seyn der Wahrnehmung*, und das sinnlich gegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewufstseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflectirt, aber als Bewufstseyn wieder difs Wahre zum gegenständlichen *Innern* macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung ebenso noch eine gegenständliche ist. Difs Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem *an sich* zugleich die Gewifsheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewufst, denn das *Fürsichseyn*, welches das Innre an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung, aber diese ist dem Bewufstseyn noch die *gegenständ-*

liche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein *eignes* Fürsichseyn; das Innre ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem *innern Wahren*, als dem *absolut allgemeinen*, welches vom *Gegensatze* des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und *für den Verstand* geworden ist, schliefst sich erst über der *sinnlichen* als der *erscheinenden Welt*, nunmehr eine *übersinnliche* als die *wahre* Welt auf, über dem verschwindenden *Disseits* das bleibende *Jenseits*; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr *Wesen* hat.

Unser Gegenstand ist hiemit nunmehr der Schlufs, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge, und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältnifs des Zusammengeschlossenseyns macht.

Noch ist das Innere *reines Jenseits* für das Bewufstseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist *leer*, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Innern zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bey, welche sagen, dafs das Innre der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefafst werden müssen. Von diesem Innern,

wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntnifs vorhanden, aber nicht defswegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre; worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen; sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nemlich im *Leeren* nichts erkannt wird, oder von der andern Seite ausgesprochen, weil es eben als das *Jenseits* des Bewufstseyns bestimmt ist. — Das Resultat ist freylich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der übersinnlichen Welt, — wenn sie einen hat, er sey nun eigenthümlicher Inhalt derselben, oder das Bewufstseyn selbst sey dieser Inhalt, — und wenn ein Sehender in die reine Finsternifs, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte so wenig als in seiner reinen Finsternifs, und gerade so viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zusammengeschlossenseyn mit ihm durch die Erscheinung weiter nichts wäre, so bliebe nichts übrig, als sich an die Erscheinung zu halten, das heifst, etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wissen, dafs es nicht wahr ist; oder damit doch in dem leeren, welches zwar erst als Leerheit von gegenständlichen Dingen geworden, aber *als Leerheit an sich*, auch für die Leerheit aller geistigen Verhältnisse und der Unterschiede des Bewufstseyns als

Bewufstseyns genommen werden mufs, — damit also in diesem so *ganz Leeren*, welches auch das *Heilige* genannt wird, doch etwas sey, es mit Träumereyen, *Erscheinungen*, die das Bewufstseyn sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müfste sich gefallen lassen, dafs so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines bessern würdig, indem Träumereyen selbst noch besser sind, als seine Leerheit.

Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber *entstanden*, es *kommt* aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder *die Erscheinung ist sein Wesen*, und in der That seine Erfüllung. Das Uebersinnliche ist das sinnliche und wahrgenommene gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist; die *Wahrheit* des *sinnlichen* und wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu seyn. Das Uebersinnliche ist also die *Erscheinung*, als *Erscheinung*. — Wenn dabey gedacht wird, das Uebersinnliche sey *also* die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie *für die unmittelbare sinnliche Gewifsheit und Wahrnehmung ist*, so ist difs ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr *nicht* die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie *als aufgehobene* oder in Wahrheit *als innere* gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das übersinnliche sey *nicht* die Erscheinung; dabey wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die *sinnliche* Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daſs ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte *Ansich* geworden; das Spiel der Kräffte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das *Vermittelnde*, aber auſser ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Innre durch die Vermittlung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — *Unmittelbar* für ihn ist das Spiel der Kräffte; das *Wahre aber* ist ihm das einfache Innre; die Bewegung der Krafft ist daher ebenso nur als *einfaches* überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräffte haben wir aber gesehen, daſs es diese Beschaffenheit hat, daſs die Krafft, welche *sollicitirt* wird von einer andern Krafft, ebenso das *sollicitirende* für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin ebenso nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der *Bestimmtheit* vorhanden, welche den einzigen *Inhalt* des auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hiedurch *äuſsert*; das heiſst, diese ist unmittelbar itzt das, was die erste seyn sollte. Diese beyden Seiten, das *Verhältniſs* des Sollicitirens und das *Verhältniſs* des bestimmten entgegengesetzten Inhalts ist *jedes für sich* die absolute Ver-

kehrung und Verwechslung. Aber diese beyden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der Unterschied der *Form*, das sollicitirte und das sollicitirende zu seyn ist dasselbe, was der Unterschied des *Inhalts* ist, das sollicitirte als solches, nemlich das passive Medium; das sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hiedurch verschwindet aller Unterschied *besonderer Kräffte*, die in dieser Bewegung vorhanden seyn sollten, gegen einander überhaupt; denn sie beruhten allein auf jenen Unterschieden; und der Unterschied der Kräffte fällt ebenso mit jenen beyden nur in einen zusammen. Es ist alo weder die Krafft noch das sollicitiren und sollicitirt werden, noch die Bestimmtheit, bestehendes Medium und in sich reflectirte Einheit zu seyn, weder einzeln für sich etwas, noch sind es verschiedene Gegensätze; sondern was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der *Unterschied als allgemeiner* oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reducirt haben. Dieser *Unterschied als allgemeiner* ist daher *das einfache an dem Spiele der Krafft selbst*, und das Wahre desselben; er ist das *Gesetz der Krafft*.

Zu dem *einfachen Unterschiede* wird die absolut wechselnde Erscheinung, durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verstandes. Das Innre ist zunächst nur das an sich Allgemeine; diſs an sich einfache *Allgemeine* ist aber wesentlich ebenso absolut der *allgemeine Unterschied;* denn es ist

das Resultat des Wechsels selbst, oder der Wechsel ist sein Wesen; aber der Wechsel, als im Innern gesetzt, wie er in Wahrheit ist, in dasselbe hiemit als ebenso absolut allgemeiner, beruhigter, sich gleich bleibender Unterschied aufgenommen. Oder die Negation ist wesentliches Moment des Allgemeinen, und sie oder die Vermittlung also im Allgemeinen ist *allgemeiner Unterschied*. Er ist im *Gesetze* ausgedrückt, als dem *beständigen* Bilde der unstäten Erscheinung. Die *übersinnliche* Welt ist hiemit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr eben so *gegenwärtig*, und ihr unmittelbares stilles Abbild.

Diſs Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den *Inhalt* hat; es ist aber zugleich nur seine *erste Wahrheit*, und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwärtig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung *für sich* eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrnoch nicht als *Erscheinung*, als *aufgehobenes* für sich seyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muſs sich an ihm selbst ebenso hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daſs es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten.

Insofern es aber nicht *das* Gesetz überhaupt, sondern *ein* Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt *viele* Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nemlich dem Princip des Verstandes, welchem als Bewuſstseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine *Einheit* das Wahre ist. Die vielen Gesetze muſs er darum vielmehr in *Ein* Gesetz zusammenfallen lassen. Wie zum Beyspiel, das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als *Ein* Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit *dieser bestimmten* Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde, und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beyde in der That nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der *allgemeinen Attraction* drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den *bloſsen Begriff des Gesetzes selbst*, der darin als *seyend* gesetzt ist. Die allgemeine Attraction sagt nur diſs, daſs *Alles einen beständigen Unterschied* zu *anderem* hat. Der Verstand meynt dabey, ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit *als solche* ausdrücke; aber hat in der That nur den *Begriff* des Ge-

setzes selbst gefunden; jedoch so, daſs er zugleich diſs damit aussagt, *alle* Wirklichkeit ist *an ihr selbst* gesetzmäſsig. Der Ausdruck *der allgemeinen Attraction* hat darum insofern groſse Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose *Vorstellen* gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den bestimmten Gesetzen, die allgemeine Attraction, oder der reine Begriff des Gesetzes, gegenüber. Insofern dieser reine Begriff, als das Wesen, oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die *Bestimmtheit* des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine *Begriff* des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein *bestimmtes*, *andern bestimmten* Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch *über das Gesetz* als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der *Begriff* des Gesetzes ist gegen *das Gesetz* selbst gekehrt. An dem Gesetze nemlich ist der Unterschied selbst *unmittelbar* aufgefaſst und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein *Bestehen* der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und an sich seyender Wesenheiten. Diese Theile des Unter-

schieds am Gesetze, sind aber zugleich selbst bestimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraction mufs in seiner wahren Bedeutung so aufgefafst werden, dafs in ihm als absolut *einfachem* die *Unterschiede*, die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder *in das Innre als einfache Einheit zurückgehen;* sie ist die innre *Nothwendigkeit* des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des *einfachen* in sich zurückgegangenseyns, welche wieder *Kraft* genannt werden kann, aber so dafs sie nicht die zurückgedrängte, sondern die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Krafft ist, eine Abstraction, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist, zum Beyspiel, die *einfache* Electricität, die *Kraft;* der Ausdruck des Unterschieds aber fällt in *das Gesetz;* dieser Unterschied ist positive und negative Electricität. Bey der Bewegung des Falles ist die *Kraft* das einfache, die *Schwere*, welche das *Gesetz* hat, dafs die Gröfsen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen *Zeit*, und des durchlauffenen *Raums*, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Electricität selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Electrici-

tät; daher man zu sagen pflegt, sie *habe* das Gesetz, auf diese Weise *zu seyn*, auch wohl, sie *habe die Eigenschafft*, so sich zu äufsern. Diese Eigenschafft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschafft dieser Krafft, oder sie ist ihr *nothwendig*. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft *mufs* eben, *weil* sie *mufs*, so sich verdoppeln. Wenn freylich *positive* Elektricität gesetzt ist, ist auch *negative an sich* nothwendig; denn das *positive* ist nur als Beziehung auf ein *negatives*, oder das positive ist *an ihm selbst* der Unterschied von sich selbst, wie eben so das negative. Aber dafs die Electricität als solche, sich so theile, difs ist nicht an sich das nothwendige; sie als *einfache Krafft* ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative *zu seyn*; und wenn wir jenes ihren Begriff, difs aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie *hat* nur diese Eigenschafft; d. h. eben, es ist ihr nicht *an sich* nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, dafs es zur *Definition* der Electricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder dafs difs schlechthin *ihr Begriff und Wesen* ist. Alsdenn hiefse ihr Seyn *ihre Existenz* überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die *Nothwendigkeit ihrer Existenz*; sie ist entweder, weil man sie *findet*, das heifst, sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräffte, das heifst, ihre Nothwendigkeit ist eine äufsere. Damit aber, dafs die

Nothwendigkeit, in die Bestimmtheit *des Seyns durch anderes* gelegt wird, fallen wir wieder in die *Vielheit* der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließsen, um das *Gesetz* als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein *Begriff* als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Krafft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daſs die Bewegung in Zeit und Raum sich *theile*, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniſs jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl *an sich selbst* getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegeneinander, der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie ihre Gröſsen gleichgültig gegeneinander sind; indem sie sich nicht *wie positives* und *negatives* verhalten, hiemit nicht durch *ihr Wesen* aufeinander beziehen. Die Nothwendigkeit der *Theilung* ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der *Theile* als solcher füreinander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Noth-

wendigkeit; die Bewegung ist nemlich nicht selbst als *einfaches* oder als reines Wesen vorgestellt; sondern *schon* als getheilt; Zeit und Raum sind ihre *selbstständigen* Theile oder *Wesen an ihnen selbst*, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung daher nur ihre *oberflächliche* Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches Wesen, oder als Krafft vorgestellt ist sie wohl die *Schwere*, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beyden Fällen kein *Unterschied an sich selbst;* entweder ist das Allgemeine, die Krafft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes sind es gegen einander. Der Verstand *hat* aber den Begriff *dieses Unterschiedes an sich*, eben darin, daſs das Gesetz einestheils das Innre *an sich* seyende, aber *an ihm* zugleich *unterschiedne* ist; daſs dieser Unterschied hiemit *innrer* Unterschied sey, ist darin vorhanden, daſs das Gesetz *einfache* Krafft, oder als *Begriff* desselben ist, also ein *Unterschied des Begriffes.* Aber dieser innre Unterschied fällt nur erst noch *in den Verstand;* und ist noch nicht *an der Sache selbst gesetzt.* Es ist also nur die *eigne* Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daſs er es zugleich ausdrückt, daſs der Unterschied kein *Unterschied der Sache selbst* sey. Diese Nothwendigkeit,

die nur im Worte liegt, ist hiemit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt, und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heifst *Erklären.* Es wird also ein *Gesetz* ausgesprochen, von diesem wird sein an sich allgemeines, oder der Grund, als die *Krafft*, unterschieden: aber von diesem Unterschiede wird gesagt, dafs er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes zum Beyspiel wird als allgemeines aufgefafst, und difs allgemeine als das *Gesetz* der Electricität ausgesprochen: die Erklärung fafst alsdenn das *Gesetz* in die *Krafft* zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Krafft ist dann *so beschaffen*, dafs wenn sie sich äufsert, entgegengesetzte Electricitäten hervortreten, die wieder ineinander verschwinden, das heifst, *die Krafft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz;* es wird gesagt, dafs beyde gar nicht unterschieden seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeufserung oder das Gesetz, und die reine Krafft; beyde haben aber *denselben* Inhalt, *dieselbe* Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der *Sache* wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergibt, der Verstand bey der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur

in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daſs es, indem es Anstalten macht, etwas unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederhohlt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts neues, sondern sie kommt als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermiſst wurde, nemlich den absoluten Wechsel selbst, denn diese *Bewegung*, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nemlich *einen Unterschied*, welcher nicht nur für uns *kein Unterschied* ist, sondern welchen sie selbst als Unterschied aufhebt. Es ist diſs derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Kräffte darstellte; es war in ihm der Unterschied des sollicitirenden und sollicitirten, der sich äuſsernden, und der in sich zurückgedrängten Krafft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloſse Einheit vorhanden, so daſs *kein Unterschied gesetzt* wäre, sondern es ist diese *Bewegung*, daſs *allerdings ein Unterschied gemacht*, *aber*, weil er keiner ist, *wieder aufgehoben wird*. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin auſser dem Innern nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewuſstseyn ist aber aus dem Innern als Gegenstande auf

die andere Seite in den *Verstand* herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als *reiner Wechsel* dar, dafs der *Inhalt* der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der *Begriff* als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das *Innre* der Dinge, so wird *dieser Wechsel als Gesetz des Innern* für ihn. Er *erfährt* also, dafs es *Gesetz* der *Erscheinung selbst* ist, dafs Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder dafs das *Gleichnamige* sich von sich selbst *abstöfst;* und eben so dafs die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder dafs das *Ungleichnamige* sich *anzieht.* — Ein *zweytes Gesetz*, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nemlich dem sich beständigen gleichbleibenden Unterschiede entgegengesetzt ist; denn difs neue drückt vielmehr das *Ungleichwerden des Gleichen*, und das *Gleichwerden des Ungleichen* aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beyde Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewufst zu werden. — Gesetz ist das zweyte freylich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräffte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das *gleichnamige*, die Krafft *zer-*

setzt sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That *keiner zu seyn* erweist; denn es ist das *gleichnamige*, was sich von sich selbst abstöfst, und difs abgestofsene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist *dasselbe;* der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiemit als Unterschied *der Sache selbst*, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der *Sache* ist also nichts anders als das Gleichnamige, das sich von sich abgestofsen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch difs Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich *gleichbleibende*, wie seine Unterschiede; itzt aber ist gesetzt, dafs beydes vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich *gleiche* stöfst sich vielmehr von sich ab, und das sich ungleiche setzt sich vielmehr als das sich gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der *innre*, oder Unterschied *an sich selbst*, indem das gleiche sich ungleich, das ungleiche sich gleich ist. — *Diese zweyte übersinnliche Welt* ist auf diese Weise die *verkehrte* Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die *verkehrte* dieser *ersten.* Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die *unmittelbare* Erhe-

bung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch *für sich das Princip des Wechsels* und *der Veränderung* behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das *Gleichnamige* der ersten das *ungleiche* seiner selbst, und das *Ungleiche* derselben ist eben so *ihm selbst ungleich*, oder es wird sich *gleich*. An bestimmten Momenten wird diſs sich so ergeben, daſs was im Gesetze der ersten süſs, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwartz, in diesem weiſs ist. Was im Gesetz der erstern, am Magnete Nordpol, ist in seinem andern übersinnlichen Ansich, (in der Erde nemlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Ebenso was im ersten Gesetze der Electricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem andern übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer andern Sphäre, ist nach dem *unmittelbaren Gesetze*, Rache an dem Feinde, die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. *Dieses Gesetz* aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, *verkehrt* sich durch das Princip der andern Welt *in das entgegengesetzte*, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens

in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der *Straffe* des Verbrechens dargestellt wird, zum *Gesetze* gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine *verkehrte* übersinnliche Welt sich *gegenüberstehen* hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem *Gesetze der ersten* den Menschen schändende und vertilgende Straffe verwandelt sich in ihrer *verkehrten Welt* in die sein Wesen erhaltende, und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daſs sie dieselbe auſser ihr hat, und jene erste als eine verkehrte *Wirklichkeit* von sich abstöſst, die *eine* die *Erscheinung*, die *andere* aber das *Ansich*, die *eine* sie ist, wie sie *für ein anderes*, die *andere* dagegen, wie sie *für sich* ist; so daſs um die vorigen Beyspiele zu gebrauchen, was süſs schmeckt, *eigentlich*, oder *innerlich* am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, *am innern oder wesentlichen Seyn* Südpol wäre; was an der erscheinenden Electricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in *der Erscheinung* Verbrechen ist, sollte *im innern* eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Straffe nur *in der Erscheinung* Straffe, *an sich* oder in einer

andern Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeuſserem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweyerley Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestoſsenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwey solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Innern heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beyden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innre Welt, *gerade eine solche sinnliche Welt*, wie die erste, aber in der *Vorstellung;* sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt, als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn *das eine gesetzte* ein wahrgenommenes ist, und sein *Ansich*, als das verkehrte desselben, ebenso ein *sinnlich vorgestelltes*, so ist das Saure was das Ansich des süſsen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein *saures Ding;* das Schwarze, welches das Ansich des Weiſsen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der *an demselben Magnete vorhandne* Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der *vorhandne* Sauerstoffpol derselben Säule. Das *wirkliche* Verbrechen aber hat *seine Verkehrung*, und *sein Ansich* als *Möglichkeit* in *der Absicht* als sol-

cher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber, hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der *wirklichen* Straffe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die *wirkliche* Straffe endlich hat so ihre *verkehrte* Wirklichkeit an ihr, daſs sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Straffe hat, *sich selbst aufhebt*, es aus thätigem wieder *ruhiges* und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung also der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschieds, als innrer Unterschied, Abstoſsen des Gleichnamigen als gleichnamigen von sich selbst, und Gleichseyn des Ungleichen als ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder *die Entgegensetzung in sich selbst*, *der Widerspruch zu denken.* Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das entgegengesetzte nicht nur *eines von zweyen*; — sonst wäre es ein *seyendes*, und nicht ein entgegengesetztes; — sondern es ist das entgegengesetzte eines entgegenge-

setzten, oder das andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil *hieher*, und *dorthin* das andere, wovon es das Gegentheil ist; also das *Gegentheil* auf eine Seite, an und für sich ohne das andere. Ebendarum aber, indem ich hier *das Gegentheil an und für sich* habe, ist es das Gegentheil seiner selbst, oder es hat in der That das andere unmittelbar an ihm selbst. — So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als *innerer*, oder Unterschied *an sich selbst*, oder ist als *Unendlichkeit*.

Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innre aufgenommen. Das einfache des Gesetzes ist die Unendlichkeit, heifst nach dem, was sich ergeben hat, α) es ist ein sich *selbstgleiches*, welches aber der *Unterschied* an sich ist; oder es ist gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstöfst, oder sich entzweyt. Dasjenige was die *einfache* Krafft genannt wurde, *verdoppelt* sich selbst, und ist durch ihre Unendlichkeit das Gesetz. β) Das entzweyte, welches die in dem *Gesetze* vorgestellten Theile ausmacht, stellt sich als Bestehendes dar; und sie ohne den Begriff des innern Unterschiedes betrachtet, ist der Raum und die

Zeit, oder die Entfernung und die Geschwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, sowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere selbst, so wie diese einfache Schwere gegen sie, oder die einfache Electricität gegen das positive und negative ist. γ) Durch den Begriff des innern Unterschiedes aber ist diſs ungleiche und gleichgültige, Raum und Zeit u. s. f. ein *Unterschied*, welcher kein *Unterschied* ist, oder nur ein Unterschied des *Gleichnamigen*, und sein Wesen die Einheit; sie sind als positives und negatives gegeneinander begeistet, und ihr Seyn ist dieses vielmehr, sich als Nichtseyn zu setzen, und in der Einheit aufzuheben. Es bestehen beyde unterschiedne, sie sind *an sich*, sie sind *an sich als entgegengesetzte*, d. h. das entgegengesetzte ihrer selbst, sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sich*selbstgleich*, denn die Unterschiede sind tavtologisch, es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst; *auf sich selbst*, so ist diſs ein anderes, worauf die Beziehung geht, und das *beziehen*

auf sich selbst ist vielmehr *das Entzweyen*, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese *Entzweyten* sind somit *an und für sich selbst*, jedes ein Gegentheil — *eines andern*, so ist darin schon das *Andere* mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil *eines andern* sondern nur *das reine Gegentheil*, so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner; oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sich selbst gleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich halten — *wie* aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm *heraus* der Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweyung geschehen, der Unterschied ist aus dem sich selbst gleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was *das sich selbst gleiche* seyn sollte, ist also schon eins der entzweyten vielmehr, als daſs es das absolute Wesen wäre. Das *sich selbst gleiche entzweyt sich*, heiſst darum eben so sehr, es hebt sich als schon entzweytes, es hebt sich als Andersseyn auf. Die *Einheit*, von welcher gesagt zu werden pflegt, daſs der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweyung; sie ist die die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber ist. Aber indem sie die Ab-

straction, nur das eine der entgegengesetzten ist, so ist es schon gesagt, daſs sie das Entzweyen ist; denn ist die Einheit ein *negatives*, ein *entgegengesetztes*, so ist sie eben gesetzt als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat. Die Unterschiede von *Entzweyung*, und *sichselbstgleich werden* sind darum eben so nur *diese Bewegung des sich Aufhebens;* denn indem das sichselbstgleiche, welches sich erst entzweyen oder zu seinem Gegentheile werden soll, eine Abstraction oder *schon selbst* ein entzweytes ist, so ist sein Entzweyen hiemit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweytseyns. Das *sichselbstgleich werden* ist ebenso ein Entzweyen; was sich*selbst gleich* wird, tritt damit der Entzweyung gegenüber; das heiſst, es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweytes.*

Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen sich selbst Bewegens, daſs, was auf irgend eine Weise, zum Beyspiel als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegentheil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im *Innern* erst ist sie selbst frey hervorgetreten. Die Erscheinung oder das Spiel der Kräffte stellt sie selbst schon dar, aber als *Erklären* tritt sie zunächst frey hervor; und indem sie endlich für das Bewuſstseyn Gegenstand ist, *als das, was sie ist*, so ist das Bewuſstseyn *Selbstbewuſstseyn.* Das *Erklären* des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen,

was das Selbstbewuſstseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Krafft. Diſs gleichwerden ist aber ebenso unmittelbar ein Entzweyen, denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Krafft, daſs er einen neuen Unterschied macht, von Gesetz und Krafft, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hiezu daſs dieser Unterschied ebenso kein Unterschied ist, geht er selbst darin fort, daſs er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Krafft eben so beschaffen seyn läſst, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie *als solche* ist *nicht sein Gegenstand*, sondern er hat in ihr positive und negative Electricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskrafft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewuſstseyn dabey, es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genieſst, dabey zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem innern Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst *Gegenstand* des Verstandes, aber er verfehlt sie als sol-

che wieder, indem er den Unterschied an sich, das sich selbst abstoſsen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwey Welten, oder an zwey substantielle Elemente vertheilt; die *Bewegung*, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das gleichnamige und das ungleiche *Prädicate*, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Diſs Auffassen des Unterschieds, wie er *in Wahrheit* ist, oder das Auffassen der *Unendlichkeit* als solcher, ist *für uns*, oder *an sich*. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewuſstseyn aber, wie es ihn *unmittelbar* hat, tritt wieder als eigne Form oder neue Gestalt des Bewuſstseyns auf, welche in dem vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewuſstseyn des Unterschieds als eines *unmittelbar* ebenso sehr aufgehobenen; es ist *für sich selbst*, es ist *Unterscheiden des Ununterschiedenen*, oder *Selbstbewuſstseyn*. Ich *unterscheide mich von mir selbst*, und *es ist darin unmittelbar für mich*, *daſs diſs unterschiedene nicht unterschieden ist*. Ich, das Gleichnamige stoſse mich von mir selbst ab; aber diſs unterschiedne, ungleichgesetzte, ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewuſstseyn eines Andern, eines Gegenstandes

überhaupt, ist zwar selbst nothwendig *Selbstbewufstseyn*, reflectirt seyn in sich, Bewufstseyn seiner selbst, in seinem Andersseyn. Der *nothwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewufstseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein anderes war, als sie selbst, drückt eben difs aus, dafs nicht allein das Bewufstseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewufstseyn möglich ist, sondern dafs difs allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewufstseyn. Das Selbstbewufstseyn aber ist erst *für sich* geworden, noch nicht *als Einheit* mit dem Bewufstseyn überhaupt.

Wir sehen, dafs im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anders, als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräffte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur *sich selbst* erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewufstseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beyden Extreme, das eine, des reinen Innern, das andere, des in difs reine Innre schauenden Innern, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte als etwas anders als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des *ununterschiedenen* Gleichnamigen, wel-

Staatliche Bibliothek Passau

ches sich selbst abstöſst, als *unterschiedenes* Innres setzt, aber *für welches* ebenso unmittelbar die *Ununterschiedenheit* beyder ist, *das Selbstbewuſstseyn.* Es zeigt sich, daſs hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daſs etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Aber es ergibt sich zugleich, daſs nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn diſs Wissen, was die Wahrheit *der Vorstellung* der Erscheinung und ihres Innern ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewuſstseyns, Meynen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich ebenso ergeben, daſs das Erkennen dessen, *was das Bewuſstseyn weiſs, indem es sich selbst weiſs*, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist.

IV.

Die Wahrheit der Gewiſsheit seiner selbst.

In den bisherigen Weisen der Gewiſsheit ist dem Bewuſstseyn das Wahre, etwas anderes, als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seyende der sinnlichen Gewiſsheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Krafft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu seyn, sondern diſs *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewiſsheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist diſs entstanden, was in diesen frühern Verhältnissen nicht zu Stande kam, nemlich eine Gewiſsheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist, denn die Gewiſsheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewuſstseyn ist sich selbst das Wahre. Es ist darin zwar auch ein Andersseyn; das Bewuſstseyn unterscheidet nemlich, aber ein solches, das für es zu-

gleich ein nicht unterschiedenes ist. Nennen wir *Begriff*, die Bewegung des Wissens, den *Gegenstand* aber, das Wissen als ruhige Einheit, oder als Ich, so sehen wir, daſs nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. — Oder auf die andere Weise, den *Begriff* das genannt, was der Gegenstand *ansich* ist, den Gegenstand aber das, was er als *Gegenstand*, oder *für ein* anderes ist, so erhellt, daſs das Ansichseyn, und das für ein anderes seyn dasselbe ist; denn das *Ansich* ist das Bewuſstseyn; es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daſs das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greifft zugleich über diſs andre über, das für es ebenso nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewuſstseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewuſstseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Andern, so ist diſs zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich eben so aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daſs sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das *Seyn* der Meynung, die *Einzelnheit* und die ihr entgegenge-

setzte *Allgemeinheit* der Wahrnehmung, so wie *das leere Innere* des Verstandes, sind nicht mehr als Wesen sondern als Momente des Selbstbewuſstseyns, das heiſst als Abstractionen oder Unterschiede, welche *für* das Bewuſstseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nemlich das *einfache selbstständige Bestehen* für das Bewuſstseyn. Aber in der That ist das Selbstbewuſstseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Andersseyn*. Es ist als Selbstbewuſstseyn Bewegung; aber indem es *nur sich selbst als* sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, *unmittelbar* als ein Andersseyn *aufgehoben;* der Unterschied *ist* nicht, und *es* nur die bewegungslose Tavtologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seyns* hat, ist es nicht Selbstbewuſstseyn. Es ist hiemit für es das Andersseyn, *als ein Seyn*, oder als *unterschiedenes Moment;* aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als *zweytes unterschiedenes* Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewuſstseyn als *Bewuſstseyn*, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweyte Moment, die Einheit des Selbstbewuſstseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiemit für es ein Bestehen, welches aber nur *Erscheinung*, oder

Unterschied ist, der *an sich* kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nemlich die Einheit des Selbstbewufstseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen: diese mufs ihm wesentlich werden; das heifst, es ist *Begierde* überhaupt. Das Bewufstseyn hat als Selbstbewufstseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewifsheit, und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des negativen* bezeichnet ist, und den zweyten, nemlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen*, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewufstseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewufstseyn das negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewufstseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden. Was das Selbstbewufstseyn *als seyend* von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht blofs die Weise der sinnlichen Gewifsheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist in sich reflectirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*. Denn das *Ansich*, oder das *allgemeine* Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem

Innern der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiednen. Diese Einheit aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr Abstoſsen von sich selbst, und dieser Begriff *entzweyt* sich in den Gegensatz des Selbstbewuſstseyns und des Lebens; jenes die Einheit, *für welche* die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber *ist* nur diese Einheit selbst, so daſs sie nicht zugleich *für sich selbst* ist. So selbstständig also das Bewuſstseyn, ebenso selbstständig ist *ansich* sein Gegenstand. Das Selbstbewuſstseyn, welches schlechthin *fürsich* ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des negativen bezeichnet, oder zunächst *Begierde* ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbständigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergibt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daſs seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschlieſst sich in folgenden Momenten. Das *Wesen* ist die Unendlichkeit als das *Aufgehobenseyn* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolutunruhigen Unendlichkeit; die *Selbstständigkeit* selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die

Unterschiede sind aber an diesem *einfachen allgemeinen* Medium ebensosehr, als *Unterschiede;* denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur, nur indem sie ein *Aufheben derselben* ist; aber sie kann die unterschiednen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Ebendiese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit, selbst das *Bestehen*, oder die *Substanz* derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und *fürsichseyende* Theile sind. Das *Seyn* hat nicht mehr die Bedeutung der *Abstraction des Seyns*, noch ihre reine Wesenheit, der *Abstraction* der *Allgemeinheit;* sondern ihr Seyn ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. Der *Unterschied* dieser Glieder *gegeneinander* aber *als* Unterschied besteht überhaupt in keiner anderer *Bestimmtheit*, als der Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

Die selbstständigen Glieder sind *fürsich;* dieses *Fürsichseyn* ist aber vielmehr ebenso *unmittelbar* ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweyung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweyt, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil *sie* das *Bestehen* ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur *an ihr*. Diese Selbständigkeit der Gestalt erscheint als ein *bestimmtes*, *für anderes*, denn sie ist ein entzweytes; und das *Aufheben* der Entzweyung geschieht insofern durch ein anderes.

Aber es ist ebensosehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweyung, oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daſs wir zum *ersten* Momente das *Bestehen der selbstständigen* Gestalten; oder die Unterdrückung dessen haben, was das unterscheiden an sich ist, nemlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das *zweyte* Moment aber ist die *Unterwerfung* jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* auseinanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als *Proceſs*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten, das *Andere*. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied *das Andere*; denn sie ist itzt *für den Unterschied*, welcher an und für sich selbst, und daher

die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als *Lebendiges.* — Diese *Verkehrung* aber ist darum wieder die *Verkehrtheit an sich selbst;* was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit *ihren Gegensatz des Andern, durch welchen sie für sich ist*, auf; die *Einheit* mit sich selbst, welche sie sich gibt, ist gerade die *Flüssigkeit* der Unterschiede, oder die *allgemeine Auflösung.* Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens ebenso das Erzeugen desselben. Denn da das *Wesen* der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das für sich seyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das *Andre* in sich setzt, diese seine *Einfachheit*, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweyt sie, und diſs Entzweyen der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweyung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweyung ist ebensosehr Entzweyen oder ein Gliedern. Es fallen damit die beyden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nemlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceſs des Lebens ineinander; der letztere ist eben so sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt

ist; und das erste, die Gestaltung ist eben so sehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die *Abstraction* des Wesens, oder es ist nur als Gestalt *wirklich;* und daſs es sich gliedert, ist wieder ein Entzweyen des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauff macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Discrete, noch der reine Proceſs derselben, noch auch das einfache zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beyden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese *reflectirte Einheit* eine andere, als die erste. Gegen jene *unmittelbare*, oder als ein *Seyn* ausgesprochene, ist diese zweyte, die *allgemeine*, welche alle diese Momente als aufgehobne in ihr hat. Sie ist die *einfache Gattung*, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht *für sich als* diſs *einfache existirt;* sondern in diesem *Resultate* verweist das Leben auf ein anderes, als es ist, nemlich auf das Bewuſstseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Diſs andere Leben aber, für welches die *Gattung* als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewuſstseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als *reines Ich* zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstracte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewuſstseyn hiemit seiner selbst nur gewiſs, durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses andern gewiſs setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewiſsheit seiner selbst, als *wahre* Gewiſsheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewiſsheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daſs diſs Aufheben sey, muſs diſs Andere seyn. Das Selbstbewuſstseyn vermag also durch seine negative Beziehung, ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der

That ein anderes, als das Selbstbewufstseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden. Zugleich aber ist es ebenso absolut für sich, und ist difs nur durch aufheben des Gegenstandes, und es mufs ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er mufs diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das negative, und mufs für das andre seyn, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewufstseyn. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die *Negation* entweder *an einem andern*, nemlich an der Begierde, oder als *Bestimmtheit* gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine *unorganische allgemeine Natur*. Diese allgemeine selbstständige Natur aber an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als *Selbstbewufstseyn. Das Selbstbewufstseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewufstseyn.*

In diesen drey Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewufstseyns vollendet; a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Be-

friedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewufstseyns in sich selbst, oder die zur Wahrheit gewordene Gewifsheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewufstseyns. Es ist ein Gegenstand für das Bewufstseyn, welcher an sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur *lebendige* Gestalt hebt wohl im Processe des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu seyn, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewufstseyns ist aber ebenso selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewufstseyn.

Es ist ein *Selbstbewufstseyn für ein Selbstbewufstseyn.* Erst hiedurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der That nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbstständig*, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Sebstbewufstseyn der Gegenstand ist, ist er ebenso wohl Ich, wie Gegenstand. — Hiemit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewufstseyn weiter wird, ist die Erfahrung, was der

Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freyheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nemlich verschiedener für sich seyender Selbstbewufstseyn, die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist. Das Bewufstseyn hat erst in dem Selbstbewufstseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Disseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewufstseyns; Herrschafft und Knechtschafft.

Das Selbstbewufstseyn ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, dafs es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewufstseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so dafs die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewufstseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar.

Es ist für das Selbstbewufstseyn ein anderes Selbstbewufstseyn; es ist *aufser sich* gekommen.

Diſs hat die gedoppelte Bedeutung, *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweytens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das andere als Wesen, sondern *sich selbst* im andern.

Es muſs diſs *sein andersseyn* aufheben; diſs ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweyter Doppelsinn; *erstlich*, es muſs darauf gehen, *das andere* selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch *seiner* als des Wesens gewiſs zu werden; *zweytens* geht es hiemit darauf, *sich selbst* aufzuheben, denn diſs andere ist es selbst.

Diſs doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst;* denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben *seines* Andersseyns; *zweytens* aber gibt es das andere Selbstbewuſstseyn ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt diſs *sein* Seyn im andern auf, entläſst also das andere wieder frey.

Diese Bewegung des Selbstbewuſstseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewuſstseyn ist aber auf diese Weise vorgestellt worden, als *das Thun des Einen;* aber dieses Thun des einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Thun* als *das Thun des Andern* zu seyn; denn das andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste

hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst difs thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beyder Selbstbewufstseyn. Jedes sieht *das andre* dasselbe thun, was *es* thut; jedes thut selbst, was es an das andre fodert; und thut darum was es thut, auch *nur* insofern als das andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beyde zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das andre*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Thun des Einen* als *des Andern* ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Procefs wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewufstseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewufstseyn, welches sich in die Extreme zersetzt, und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte. Als Bewufstseyn aber kommt es wohl *aufser sich*, jedoch ist es in seinem aufsersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, *für sich*, und sein Aufsersich ist *für es*. Es ist für es, dafs es unmittelbar anderes Bewufstseyn *ist*, und

nicht ist; und ebenso, daſs diſs Andere nur für sich ist, indem es sich als für sich seyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des andern für sich ist. Jedes ist dem andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschlieſst, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend.*

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewuſstseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceſs für das Selbstbewuſstseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der *Ungleichheit* beyder darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt, und das eine nur anerkanntes, der andre nur anerkennendes ist.

Das Selbstbewuſstseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschlieſsen alles *andern aus sich*; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich;* und es ist in dieser *Unmittelbarkeit*, oder in diesem *Seyn* seines Fürsichseyns, *Einzelnes.* Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andre ist auch ein Selbstbewuſstseyn; es tritt ein Individuum, einem Individuum gegenüber auf. So *unmittelbar* auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; *selbstständige* Gestalten, in das *Seyn*

des *Lebens*, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewufstseyn, welche *für einander* die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewufstseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines *Fürsichseyn*, das heifst, als *Selbst*bewufstseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewifs, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewifsheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, dafs sein eignes Fürsichseyn, sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewifsheit seiner selbst dargestellt hätte. Difs aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als dafs wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraction des Fürsichseyns vollbringt.

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraction des Selbstbewufstseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Daseyn* geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist, das *gedoppelte* Thun; Thun des andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun *des andern* ist, geht also jeder auf

den Tod des andern. Darin aber ist auch das zweyte, *das Thun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schliefst das daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältnifs beyder Selbstbewufstseyn ist also so bestimmt, dafs sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewifsheit ihrer selbst, *für sich zu seyn*, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das daransetzen des Lebens, wodurch die Freyheit, wodurch es bewährt wird, dafs dem Selbstbewufstseyn nicht das *Seyn*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern dafs an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, dafs es nur reines *Fürsichseyn* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewufstseyns nicht erreicht. Ebenso mufs jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andre gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Andres dar, es ist aufser sich; es mufs sein Aufsersichseyn aufheben; das Andre ist mannichfaltig befangenes und seyendes Bewufstseyn; es mufs sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewifsheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die *natürliche* Position des Bewufstseyns, die Selbstständigkeit ohne die absolute Negativität, ist, so ist er die *natürliche* Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewifsheit geworden, dafs beyde ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Daseyn ist, gesetztes Bewufstseyn, oder sie heben sich, und werden, als die für sich seyn wollenden *Extreme* aufgehoben. Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zusammen, welche in todte, blofs seyende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beyden geben und empfangen sich nicht gegenseitig von einander durch das Bewufstseyn zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frey. Ihre That ist die abstracte Negation, nicht die Negation des Bewufstseyns, welches so *aufhebt*, dafs es das aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewufstseyn, dafs ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewufstseyn ist. Im unmittelbaren Selbstbewufstseyn ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewufstseyn, und ein Bewufstseyn gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, das heifst, als *seyendes* Bewufstseyn oder Bewufstseyn in der Gestalt der *Dingheit* ist. Beyde Momente sind wesentlich; — da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwey entgegengesetzte Gestalten des Bewufstseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, difs der *Knecht*.

Der Herr ist das *für sich* seyende Bewufstseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewufstseyn, welches durch ein *anderes* Bewufstseyn mit sich vermittelt ist, nemlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, dafs es mit selbstständigem *Seyn* oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beyden Momente, auf ein *Ding*, als solches,

den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewufstseyn, dem die Dingheit das wesentliche ist; und, indem er a) als Begriff des Selbstbewufstseyns, unmittelbare Beziehung des *Fürsichseyns* ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beyde, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn;* denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe, nicht abstrahiren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über difs Seyn, denn er erwies im Kampfe, dafs es ihm nur als ein negatives gilt; indem er die Macht darüber, difs Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding;* der Knecht bezieht sich als Selbstbewufstseyn überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben, oder der *Genufs;* was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu be-

friedigen. Der Begierde gelang difs nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schliefst sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und geniefst es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläfst er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beyden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewufstseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dings, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beyden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin difs Moment des Anerkennens vorhanden, dafs das andere Bewufstseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiemit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Ebenso das andere Moment, dafs difs Thun des Zweyten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine wesentliche Thun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dafs was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue. Es ist da-

durch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewufstseyn ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die *Wahrheit* der Gewifsheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, dafs dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern dafs darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewufstseyn. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er also nicht *des Fürsichseyns*, als der Wahrheit gewifs, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewufstseyn, und das unwesentliche Thun desselben.

Die *Wahrheit* des selbstständigen Bewufstseyns ist demnach das *knechtische Bewufstseyn*. Dieses erscheint zwar zunächst *aufser* sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewufstseyn. Aber wie die Herrschafft zeigte, dafs ihr Wesen das verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschafft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewufstseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschafft im Verhältnisse der Herrschafft ist. Aber sie ist Selbstbewufstseyn, und was sie hienach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die

Knechtschafft der Herr das Wesen; also das *selbstständige für sich seyende Bewufstseyn* ist ihr *die Wahrheit*, die jedoch *für sie* noch nicht *an ihr* ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des *Fürsichseyns in der That an ihr selbst;* denn sie hat dieses Wesen an ihr *erfahren*. Difs Bewufstseyn hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewufstseyns, die absolute Negativität, *das reine Fürsichseyn*, das hiemit *an* diesem Bewufstseyn ist. Difs Moment des reinen Fürsichseyn ist auch *für es*, denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand*. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung *überhaupt*, sondern im Dienen vollbringt es sie *wirklich;* es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung *an sich*, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewufstseyn darin *für es selbst*, nicht das *fürsichseyn*. Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst. In dem Momente,

welches der Begierde im Bewuſstseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewuſstseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes, und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deſswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen*. Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben, und zu einem *bleibenden*; weil eben dem arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formirende *Thun*, ist zugleich *die Einzelnheit* oder das reine Fürsichseyn des Bewuſstseyns, welches nun in der Arbeit auſser es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewuſstseyn kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, *als seiner selbst*.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daſs das dienende Bewuſstseyn sich darin als reines *Fürsichseyn* zum *Seyenden* wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daſs es die entgegengesetzte seyende *Form* aufhebt. Aber diſs gegenständliche *Negative* ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es ge-

zittert hat. Nun aber zerstört es diſs fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hiedurch *für sich selbst*, ein *für sich seyendes*. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn *ein anderes* oder nur *für es;* in der Furcht ist das Fürsichseyn *an ihm selbst;* in dem Bilden wird das Fürsichseyn als *sein eignes* für es, und es kömmt zum Bewuſstseyn, daſs es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daſs sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch diſs Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigner Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beyden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beyde auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beym formellen stehen, und verbreitet sich nicht über die bewuſste Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewuſstseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewuſstseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich;* und sein Formiren kann ihm daher nicht das Bewuſstseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein äu-

ſserliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewuſstseyns wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist *Eigensinn*, eine Freyheit, welche noch innerhalb der Knechtschafft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachlet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freyheit des Selbstbewuſstseyns; Stoicismus, Skepticismus, und das unglückliche Bewuſstseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewuſstseyn ist einestheils nur die reine Abstraction *des Ich* sein Wesen, und anderntheils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede gibt, wird diſs Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen *ansich*seyenden Wesen; diſs Selbstbewuſstseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhafft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewuſstseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewuſstseyn an. Aber dem dienenden Bewuſstseyn als solchem fallen diese beyden Momente, — *seiner selbst* als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewuſstseyns, und hiemit seines eigenen Wesens auseinander. Indem aber *für uns* oder *an sich* die *Form* und das *Fürsichseyn* dasselbe ist, und im

Begriffe des selbstständigen Bewuſstseyns das *Ansichseyn* das Bewuſstseyn ist, so ist die Seite des *Ansichseyns* oder der *Dingheit*, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewuſstseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewuſstseyns geworden; ein Bewuſstseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewuſstseyns das Wesen ist; welches *denkt*, oder freyes Selbstbewuſstseyn ist. Denn nicht als *abstractes Ich*, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des *Ansichseyns* hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daſs es die Bedeutung des *Fürsichseyns* des Bewuſstseyns hat, für welches es ist, heiſst *denken*. — Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen, oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, das heiſst in einem unterschiednen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewuſstseyn kein unterschiednes von ihm ist. Das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas anders zu seyn, als das Bewuſstseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, — aber darin daſs dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden *unmittelbar* bewuſst; nicht wie bey der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daſs diſs *seine* Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein*.

Begriff. Im Denken *bin* Ich *frey*, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewuſstseyns, wesentlich diſs festzuhalten, daſs sie *denkendes* Bewuſstseyn *überhaupt* oder ihr Gegenstand, *unmittelbare* Einheit des *Ansichseyns* und des *Fürsichseyns* ist. Das sich gleichnamige Bewuſstseyn, das sich von sich selbst abstöſst, wird sich *ansichseyendes Element;* aber es ist sich diſs Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als diſs gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannichfaltigen Seyns.

Diese Freyheit des Selbstbewuſstseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewuſste Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoicismus* geheiſsen. Sein Princip ist, daſs das Bewuſstseyn denkendes Wesen, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewuſstseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Diſs vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusam-

mengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als *bestimmtes Ding*, oder als *Bewuſstseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns*, als ein Gefühl, oder als *Begierde* und *Zweck für dieselbe*, ob er durch das *eigene* oder durch *ein fremdes Bewuſstseyn* gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein *gedachter*, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Diſs Bewuſstseyn ist somit negativ gegen das Verhältniſs der Herrschafft und Knechtschafft; sein Thun ist, in der Herrschafft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frey zu seyn, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht.* Der Eigensinn ist die Freyheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und *innerhalb* der Knechtschafft steht, der Stoicismus aber die Freyheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die *reine Allgemeinheit* des Gedankens zurückkömmt; als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschafft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.

Ob nun zwar diesem Selbstbewufstseyn weder ein anderes als es, noch die reine Abstraction des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Andersseyn, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so dafs es in seinem Andersseyn unmittelbar in sich zurückgekehrt ist; so ist difs sein Wesen zugleich nur ein *abstractes* Wesen. Die Freyheit des Selbstbewufstseyns ist *gleichgültig* gegen das natürliche Daseyn, hat darum *dieses ebenso frey entlassen*, und die *Reflexion* ist eine *gedoppelte*. Die Freyheit im Gedanken hat nur *den reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freyheit, nicht die lebendige Freyheit selbst; denn ihr ist nur erst das *Denken* überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müfste in *dem Gedanken selbst* für jene Ausbreitung ein *Inhalt* dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen; damit *durchaus*, in demjenigen, *was für das Bewufstseyn ist*, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als *Abstraction* von der Mannichfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er *keinen Inhalt an ihm selbst*, sondern *einen gegebenen*. Das Bewufstseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes *Seyn*, indem es ihn denkt; aber der Be-

griff ist *bestimmter* Begriff, und diese *Bestimmtheit* desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. eigentlich nach einem *Inhalte* des *Gedankens selbst.* Auf die Frage an ihn, *was* gut und wahr ist, hat er wieder das *inhaltslose* Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das wahre und gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bey welchen er stehen bleiben mufs, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewufstseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstracte Freyheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich *zurückgezogen* hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabey auch als *bestimmter*, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der *Skepticismus* ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freyheit des Gedankens

ist; sie ist *ansich* das negative, und muſs sich' so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewuſstseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit, das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun *für das Bewuſstseyn* die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Andern; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der *vielfachbestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freyen Selbstbewuſstseyns wird sich an dieser mannichfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daſs wie der Stoicismus dem *Begriffe* des *selbstständigen* Bewuſstseyns, das als Verhältniſs der Herrschafft und Knechtschafft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der *Realisirung* desselben, als der negativen Richtung auf das Andersseyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewuſstseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freyes Selbstbewuſstseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie *das Denken*, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Gröſsen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Ab-

straction der Unterschiede sind, werden hier zu *allen* Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewufstseyns.

Hiedurch hat sich das *Thun* des *Skepticismus* überhaupt, und die *Weise* desselben bestimmt. Er zeigt die *dialektische Bewegung* auf, welche die sinnliche Gewifsheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstracte Denken selbst, als *bestimmtes* gilt. Jenes Verhältnifs fafst eine *bestimmte Weise* zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschafft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstracten Denken aber sind Begriffe der Wissenschafft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äufserliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur *bestimmte* Begriffe als geltende hat, es sey, dafs sie auch reine Abstractionen sind.

Das *dialektische* als negative Bewegung, wie sie unmittelbar *ist*, erscheint dem Bewufstseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als *Skepticismus* hingegen ist sie Moment des Selbstbewufstseyns, welchem es nicht *geschieht*, dafs ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewifsheit seiner Freyheit, difs andere für reell sich

gebende selbst verschwinden läfst; nicht nur das gegenständliche als solches, sondern sein eignes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein *Wahrnehmen*, so wie sein *Befestigen* dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die *Sophisterey*, und sein *aus sich bestimmtes* und *festgesetztes Wahres;* durch welche selbstbewufste Negation es *die Gewifsheit seiner Freyheit* sich *für sich selbst* verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur *Wahrheit* erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der auf welche Weise, und woher es sey, als fester und unwandelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und *mufs* dem Denken verschwinden, weil das unterschiedne eben difs ist, nicht *an ihm selbst* zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Andern zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiednen, es ist das negative Wesen als einfaches.

Das skeptische Selbstbewufstseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigne Freyheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und *wahrhafte Gewifsheit seiner selbst.* Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürtzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewufstseyn selbst ist die *absolute dialektische Unruhe,*

dieses Gemische von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren *Gleichheit* sich ebenso, — denn sie ist selbst die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche* — wieder auflöst. Diſs Bewuſstseyn ist aber eben hierin in der That, statt sichselbstgleiches Bewuſstseyn zu seyn, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. *Es ist diſs für sich selbst;* denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu; es bekennt ein ganz *zufälliges*, *einzelnes* Bewuſstseyn zu seyn, — ein Bewuſstseyn, das *empirisch* ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso wie es sich auf diese Weise als *einzelnes*, *zufälliges* und in der That thierisches Leben, und *verlornes* Selbstbewuſstseyn gilt, macht es sich im Gegentheile auch wieder zum *allgemeinen sichselbstgleichen;* denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschieds. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit einzelnem zu thun, und treibt sich mit zufälligem herum. Diſs Bewuſstseyn ist also diese bewuſstlose Faseley, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewuſstseyns zum andern des

zufälligen, verworrenen, und verwirrenden Bewuſstseyns hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beyden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freyheit *einmal* als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseyns, und bekennt sich ebenso das *andremal* wieder als ein Zurückfallen in die *Unwesentlichkeit* und als ein Herumtreiben in ihr. Es läſst den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewuſstseyn eines unwesentlichen; es spricht das absolute *Verschwinden* aus, aber das *Aussprechen* *ist*, und diſs Bewuſstseyn ist das ausgesprochne Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und sofort aus, und es *sieht*, *hört*, und sofort, *selbst*; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Thun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewuſstseyn der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die *Gleichheit* aufgezeigt, so zeigt es die *Ungleichheit* auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, itzt vorgehalten wird, so geht es zum aufzeigen der *Gleichheit* über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jun-

gen, deren einer A ſagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die ſich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkauffen, *miteinander* im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewuſstseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewuſstseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine *neue Gestalt* hervor, welche die zwey Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus auseinander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst muſs verschwinden, weil es in der That *Ein* Bewuſstseyn ist, welches diese beyden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hiedurch ein solches, welches *für sich* das gedoppelte Bewuſstseyn seiner, als des sich befreyenden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewuſstseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewuſstseyn die einfache Freyheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt *sich* vielmehr, und ist sich nun ein zweyfaches. Hiedurch ist die Verdopplung, welche früher an zwey einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewuſstseyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiemit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das *unglückliche Bewuſstseyn* ist das Bewuſstseyn sei-

ner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses *unglückliche*, *in sich entzweyte* Bewufstseyn mufs also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich *Ein* Bewufstseyn ist, in dem einen Bewufstseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meynt, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon difs ist, dafs es als Ein ungetheiltes Bewufstseyn ein gedoppeltes ist; es selbst *ist* das Schauen eines Selbstbewufstseyns in ein anderes, und es selbst *ist* beyde, und die Einheit beyder ist ihm auch das Wesen, aber es *für sich* ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beyder.

Indem es zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beyder ist, aber für es nicht beyde dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nemlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen;* das andere aber, das vielfache wandelbare, als das *Unwesentliche.* Beyde sind *für es* einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewufstseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewufstseyns, und ist sich das unwesentliche; aber als Bewufstseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, mufs es zugleich darauf gehen,

sich von dem unwesentlichen, das heifst, sich von sich selbst zu befreyen. Denn ob es *für sich* wohl nur das wandelbare, und das unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so *ist es selbst* einfaches, und hiemit unwandelbares Bewufstseyn, dessen hiemit als *seines* Wesens sich bewufst, jedoch so, dafs *es selbst* für sich wieder nicht difs Wesen ist. Die Stellung, welche es beyden gibt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegeneinander, d. i. nicht eine Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beyde, und es ist für es *die Beziehung beyder* als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so dafs difs letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beyde gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheil zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewufstseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewufstseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst difs Bewufstseyn; sie ist also unmittelbar das Be-

wufstseyn des Gegentheils, nemlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewufstseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewufstseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses *Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren*, und *des Unwandelbaren an der Einzelnheit.* Es wird *für es* die Einzelnheit *überhaupt am* unwandelbaren Wesen, und zugleich die *seinige* an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das *Einsseyn* dieses gedoppelten Bewufstseyns. *Diese Einheit wird ihm*, aber *zunächst* selbst eine solche, *in welcher noch die Verschiedenheit* beyder das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreyfache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; *einmal* geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfs zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das *andremal* aber hat das *Unwandelbare* selbst *an ihm* die *Einzelnheit* für es; so dafs sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiemit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das *drittemal* findet *es sich selbst* als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das *erste* Unwandelbare ist ihm nur das *fremde* die Einzelnheit verurtheilende Wesen;

indem das *andre* eine *Gestalt* der *Einzelnheit* wie es selbst ist, so wird es *drittens* zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelnheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn bewufst.

Was sich hier als Weise und Verhältnifs des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die *Erfahrung*, welche das entzweyte Selbstbewufstseyn in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht *seine einseit ge* Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewufstseyn, dieses hiemit zugleich auch einzelnes Bewufstseyn, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewufstseyns, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläufft sich durch diese Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem andern einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu seyn. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis itzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewufstseyns, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behafftete ist, nicht das Unwandelbare *an und für sich selbst* entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur difs, dafs dem Bewufstseyn, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare *Bewufstseyn* in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweyt- und des Fürsichseyns gegen das einzelne Bewufstseyn. Es ist hiemit für dieses, überhaupt ein *Geschehen*, dafs das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur *findet*, und also *durch die Natur* difs Verhältnifs hat; dafs es *sich* endlich in ihm *findet*, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die *Gestaltung* des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einerseits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm andererseits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches *Eins*, mit der ganzen Sprödigkeit eines *Wirklichen*, gegenüber; die Hoffnung mit ihm Eins zu werden, mufs Hoffnung, das heifst, ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben, denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des *seyenden Eins*, durch die Wirklichkeit, die es

angezogen, geschieht es nothwendig, daſs es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloſse Begriff des entzweyten Bewuſstseyns sich so bestimmte, daſs es auf das Aufheben seiner als einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewuſstseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daſs es vielmehr sein Verhältniſs zu dem reinen *ungestalteten* Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf *den gestalteten Unwandelbaren* gebe. Denn das *Einsseyn* des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr *Wesen* und *Gegenstand*, wie im Begriffe nur das gestaltlose, abstracte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniſs dieses absoluten Entzweytseyns des Begriffes ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äuſsere Beziehung aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewuſstseyn diſs Einsseyn zu erreichen strebt, ist selbst die *dreyfache*, nach dem dreyfachen Verhältnisse, welche es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als *reines Bewuſstseyn;* das andremal als *einzelnes Wesen*, welches sich als Begierde und Arbeit gegen *die Wirklichkeit* verhält; und zum dritten als *Bewuſstseyn seines Fürsichseyns.* — Wie diese drey Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Ver-

hältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als *reines Bewufstseyn* betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewufstseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, difs ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Dafs er im Bewufstseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, difs müfste wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewufstseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewufstseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhafftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich aber das unglückliche Bewufstseyn also diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstracte von der *Einzelnheit* überhaupt *wegsehende* Denken des Stoicismus, und das nur *unruhige* Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewufstlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beyde hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, *für welches* die Einzelnheit des Bewufstseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstracte Denken die Einzelnheit des Bewufstseyns

als Einzelnheit berührt. Es selbst *ist* diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch *für es* diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht *für es*, dafs dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, *es selbst* ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewufstseyns ist.

Es *verhält* sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als *reines Bewufstseyn* betrachten, *zu seinem Gegenstande* nicht denkend, sondern indem es selbst zwar *an sich* reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die *Beziehung aufeinander selbst reines Denken* ist, geht es, so zu sagen, nur *an* das Denken *hin*, und ist *Andacht*. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musicalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen innern Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, dafs er nicht als begriffner, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hiedurch die innerliche Bewegung des *reinen* Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweyung schmerzhafft *fühlt;* die Bewegung einer unendlichen *Sehnsucht*, welche die Gewifsheit hat, dafs ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines *Denken*, wel-

ches sich *als Einzelnheit denkt;* daſs sie von diesem Gegenstande, ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt, und anerkannt wird. Zugleich aber ist diſs Wesen das unerreichbare *Jenseits*, welches im Ergreiffen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist einestheils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewuſstseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, *sich selbst*, aber als *das dem Unwandelbaren entgegengesetzte;* statt das Wesen zu ergreiffen *fühlt* es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als diſs entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem *es sich im Wesen* zu erreichen strebt, nur die eigne getrennte Wirklichkeit ergreifft, so kann es auf der andern Seite das Andere nicht *als einzelnes*, oder als *wirkliches* ergreiffen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben *ein Jenseits*, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als einzelnes gesucht, ist nicht eine *allgemeine*, gedachte *Einzelnheit*, nicht Begriff, sonder *einzelnes* als Gegenstand, oder *ein wirkliches;* Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewiſsheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewuſstseyn kann daher nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil diſs selbst eine *Wirklichkeit* und es gegen

die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muſs. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daſs *das Grab* seines *wirklichen* unwandelbaren Wesens *keine Wirklichkeit* hat, daſs die *verschwundene Einzelnheit* als verschwundne nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als *wirkliche* aufzusuchen, oder als verschwundne festzuhalten aufgeben, und erst hiedurch ist es fähig die Einzelnheit als wahrhaffte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die *Rückkehr des Gemüths in sich selbst* so zu nehmen, daſs es sich als *einzelnes Wirklichkeit* hat. Es ist das *reine Gemüth*, welches *für uns* oder *an sich*, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob *für es* in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich diſs Gefühl *Selbst*gefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein *zweytes Verhältniſs* geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewuſstseyn die innerliche Gewiſsheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genieſsen des fremden Wesens, nemlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge bewährt. Das unglückliche Bewuſstseyn aber *findet* sich nur als *be-*

gehrend und *arbeitend;* es ist für es nicht vorhanden, daſs sich so zu finden, die innre Gewiſsheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens diſs Selbstgefühl ist. Indem es sie *für sich selbst* nicht hat, bleibt sein Innres vielmehr noch die gebrochne Gewiſsheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuſs erhalten würde, ist darum eine ebensolche *gebrochne;* oder es muſs sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daſs es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nemlich seiner Entzweyung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewuſstseyn nicht mehr ein *an sich nichtiges*, von ihm nur aufzuhebendes und zu verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine *entzwey gebrochene Wirklichkeit*, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewuſstseyn für sich selbstständiges Bewuſstseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daſs es selbst es wäre, welches die Wirk-

lichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es diſs wesentlich dadurch, daſs das Unwandelbare selbst seine Gestalt *preisgibt*, und ihm zum Genusse *überläſst*. — Das Bewuſstseyn tritt hierin seinerseits *gleichfalls* als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen, und diese Entzweyung stellt sich in seinem Arbeiten und Genieſsen dar, in ein *Verhältniſs zur Wirklichkeit* oder das *Fürsichseyn* und in ein *Ansichseyn* sich zu brechen. Jenes Verhältniſs zur Wirklichkeit ist das *Verändern* oder das *Thun*, das Fürsichseyn, das dem *einzelnen* Bewuſstseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch *an sich*; diese Seite gehört dem Unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräffte, eine fremde Gabe, welche das Umwandelbare ebenso dem Bewuſstseyn überläſst, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewuſstseyn zunächst in dem Verhältnisse zweyer Extreme; es steht als das thätige Disseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit, beyde in Beziehung auf einander aber auch beyde in das Unwandelbare zurückgegangen, und an sich festhaltend. Von beyden Seiten löst sich nur daher eine Oberfläche gegeneinander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andre tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie

von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstöſst, und das abgestoſsene der Thätigkeit preisgibt. Die thätige Krafft erscheint als *die Macht*, worin die Wirklichkeit sich auflöst; darum aber ist für dieses Bewuſstseyn, welchem das *Ansich* oder das Wesen ein ihm Andres ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflectirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andre Extrem zurück, welches hiedurch als rein allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daſs das unwandelbare Bewuſstseyn auf seine Gestalt *Verzicht thut* und sie *preisgibt*, dagegen das einzelne Bewuſstseyn *dankt*, d. h. die Befriedigung des Bewuſstseyns seiner *Selbstständigkeit* sich *versagt*, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beyde Momente des *gegenseitigen* sich *aufgebens* beyder Theile entsteht hiemit allerdings dem Bewuſstseyn seine *Einheit* mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung afficirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des allgemeinen und einzelnen wieder hervor. Denn das Bewuſst-

seyn entsagt zwar *zum Scheine*, der Befriedigung seines Selbstgefühls; erlangt aber die *wirkliche* Befriedigung desselben; denn *es ist* Begierde, Arbeit und Genuſs gewesen; *es* hat als Bewuſstseyn *gewollt*, *gethan* und *genossen*. Sein *Danken* ebenso, worin es das andre Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst *sein eignes* Thun, welches das Thun des andern Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein *gleiches* Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine *Oberfläche* überläſst, so dankt es *aber auch*, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein *Wesen*, selbst aufgibt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstöſst. Die ganze Bewegung reflectirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genieſsen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das *Extrem der Einzelnheit*. Das Bewuſstseyn fühlt sich darin als dieses einzelne, und läſst sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen, denn die Wahrheit desselben ist, daſs es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beyden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewuſstseyn des *Unwandelbaren* und in das Bewuſstseyn des *gegenüberstehenden* Wollens, Vollbringens, Genieſsens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der *fürsichseyenden Einzelnheit* überhaupt.

Es ist damit das *dritte Verhältniſs* der Bewegung dieses Bewuſstseyns eingetreten, welches aus dem zweyten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Vollbringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur *Begriff* des wirklichen Bewuſstseyns, oder das *innre Gemüth*, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das *zweyte* ist diese Verwirklichung, als äuſseres Thun und Genieſsen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewuſstseyn *erfahren*, oder dem es *wahr* ist, *an und für sich* zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewuſstseyn nur als musicalisches, abstractes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar *sich* vergessen, und die bewuſste *Eigenheit* in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewuſstseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhaffte Wirklichkeit.

Diſs dritte Verhältniſs, worin diese wahrhaffte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die *Beziehung* derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewufstseyns betrifft, worin ihm seine *Realität unmittelbar das Nichtige* ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genufs Gefühl seines Unglücks. Hiemit verlieren Thun und Genufs allen *allgemeinen Inhalt und Bedeutung*, denn dadurch hätten sie ein an und fürsichseyn, und beyde ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Bewufstseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als *dieses wirklichen Einzelnen*, ist das Bewufstseyn sich in den thierischen Functionen bewufst. Diese, statt unbefangen, als etwas, das an und für sich nichtig ist, und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens, und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewufstseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frey davon zu werden, immer dabey verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines wesentlichen das niedrigste, statt eines allgemeinen das einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte, und sich bebrütende, eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beydes, das Gefühl seines Unglücks, und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich

ebenso das Bewuſstseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist *vermittelt* durch den Gedanken des Unwandelbaren, und geschieht in dieser *Beziehung*. *Die mittelbare* Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber ebenso als *Beziehung an sich* positiv ist, und für es selbst diese seine *Einheit* hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiemit ein Schluſs, in welchem die sich zuerst als gegen das *Ansich* entgegengesetzt fixirende Einzelnheit, mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewuſstseyns für das unwesentliche Bewuſstseyn, in welchem zugleich auch diſs ist, daſs es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiemit eine solche, die beyde Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bey dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewuſstes Wesen, denn sie ist ein das Bewuſstseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewuſstseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreyt dieses sich von dem Thun und Genusse als *dem seinen;* es stöſst von sich als *fürsich*seyendem Extreme das Wesen seines *Willens* ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Ei-

genheit und Freyheit des Entschlusses, und damit die *Schuld* seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem *Rathe* über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des *Willens* auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre *gegenständliche* Seite dem unwesentlichen Bewufstseyn, nemlich die *Frucht* seiner Arbeit und der *Genufs*. Diesen stöfst es also ebenso von sich ab, und leistet, wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und Genusse erhaltene *Wirklichkeit* Verzicht; auf sie, *theils* als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewufsten *Selbststandigkeit*, — indem es etwas ganz Fremdes ihm sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als *aufserliches Eigenthum*, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläfst; theils auf den gehabten *Genufs*, — indem es ihn im Fasten und Kasteyen auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäfftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewufstseyn der innern und äufsern Freyheit, der Wirklichkeit als seines *Fürsichseyns;* es hat die Gewifsheit in Wahrheit seines *Ich* sich entäufsert, und sein unmittelbares Selbstbewufstseyn zu einem *Din-*

ge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese *wirkliche* Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der *Betrug*, welcher in dem *innern* Anerkennen des Dankens durch Herz, Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns von sich abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die *äuſsere* Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die *innre* aber in dem Bewuſstseyn des Entschlusses, den es selbst gefaſst, und in dem Bewuſstseyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat *an sich*, wie das Bewuſstseyn das *Thun* als das seinige aufgehoben, auch sein *Unglück* von ihm abgelassen. Daſs diſs Ablassen *an sich* geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das *ansichseyende* Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einerseits negativ, *seinem Begriffe* nach oder *an sich*, zugleich aber positiv, nemlich das Setzen des Willens als eines *Andern*, und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen. Für diſs Be-

wuſstseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein anderes für *es* ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher *für es* sein Willen wohl zum allgemeinen, und *an sich* seyenden Willen, aber *es selbst* ist *sich nicht* diſs *an sich*; das Aufgeben des seinigen als *einzelnen* ist ihm nicht dem Begriffe nach das positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein *eignes Thun*. Diese *Einheit* des gegenständlichen und des fürsichseyns, welche im *Begriffe* des Thuns ist, und welche darum dem Bewuſstseyn als das Wesen und *Gegenstand* wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist ihm auch diſs nicht, daſs sie als Gegenstand *für es* wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läſst sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochne Gewiſsheit aussprechen, daſs nur *an sich* sein Unglück das verkehrte, nemlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seeliger Genuſs; sein ärmliches Thun ebenso *an sich* das verkehrte, nemlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber *für es* selbst bleibt das Thun, und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuſs der Schmerz, und das Aufgehobenseyn der-

selben, in der positiven Bedeutung ein *Jenseits.* Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn als dieses *einzelnen* Bewufstseyns, Seyn und Thun *an sich* ist, ist ihm die Vorstellung der *Vernunft* geworden, der Gewifsheit des Bewufstseyns in seiner Einzelnheit absolut *an sich*, oder alle Realität zu seyn.

V.

Gewiſsheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewuſstseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaſst hat, daſs das *einzelne* Bewuſstseyn *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewuſstseyn ist das *Ansichseyn* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat diſs an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die *wirkliches Bewuſstseyn* ist, als das *negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr auſser ihm fällt; und da das Bewuſstseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut auseinander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewuſstseyn ausspricht, daſs das ein-

zelne auf sich Verzicht gethan, und dem einzelnen, daſs das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beyde unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewuſstseyn ihrer Einheit, welche sie dem Bewuſstseyn und damit *sich selbst* ausspricht, die Gewiſsheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit daſs das Selbstbewuſstseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniſs zu dem Andersseyn in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freyheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der *Welt* oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beyde als das negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiſs; oder daſs alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaſst, als ob die Welt erst itzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt, und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewuſstseyn, als Bewuſstseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewuſstseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst ver-

tilgt, und die Einzelnheit des Bewuſstseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigne *Wahrheit* und *Gegenwart;* es ist gewiſs, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewiſsheit des Bewuſstseyns alle Realität zu seyn: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewuſstseyn, das als Vernunft *auftritt*, *unmittelbar* jene Gewiſsheit an sich hat, so spricht auch der *Idealismus* sie *unmittelbar* aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daſs Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewuſstseyn überhaupt, noch auch wie im freyen Selbstbewuſstseyn, dort nur *leerer* Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Andern zurückzieht, welche *neben* ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewuſstseyn des *Nichtseyns* irgend eines andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewuſstseyn ist aber nicht nur *für sich*, sondern auch *an sich* alle Realität, erst dadurch, daſs es diese Realität *wird*, oder vielmehr sich als solche *erweist.* Es erweist sich so in *dem Wege*, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meynens, Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als *an sich* und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewuſstseyns in Herrschafft und Knechtschafft, durch den Gedanken der Freyheit, die skeptische Be-

freyung, und den Kampf der absoluten Befreyung des in sich entzweyten Bewufstseyns, das Andersseyn insofern es nur *für es* ist, *für es selbst* verschwindet. Es traten zwey Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewufstseyn, die Bestimmtheit des *Seyns*, die andere die hatte nur *für es* zu seyn. Aber beyde reducirten sich in Eine Wahrheit, dafs was *ist*, oder das *Ansich* nur ist, insofern es *für* das Bewufstseyn, und was *für es* ist, auch *an sich* ist. Das Bewufstseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewifsheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu seyn, begreift difs aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreiffen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer concreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine *Versicherung*, welche sich selbst nicht begreift, noch sich andern begreiflich machen kann. Er spricht eine *unmittelbare Gewifsheit* aus, welcher andere unmittelbare Gewifsheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher *neben* der *Versi-*

cherung jener Gewiſsheit sich auch die *Versicherungen* dieser andern Gewiſsheiten. Die Vernunft beruft sich auf das *Selbst*bewuſstseyn eines jeden Bewuſstseyns: *Ich bin Ich;* mein Gegenstand und Wesen ist *Ich*; und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Beruffung gründet, sanctionirt sie die Wahrheit der andern Gewiſsheit nemlich der: *es ist Anderes für mich;* Anderes als *Ich* ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem *Ich* mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit *neben* es trete. — Erst wenn die Vernunft als *Reflexion* aus dieser entgegengesetzten Gewiſsheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewiſsheit und Versicherung, sondern als *Wahrheit* auf; und nicht *neben* andern, sondern als die *einzige*. Das *unmittelbare Auftreten* ist die Abstraction ihres *Vorhandenseyns*, dessen *Wesen* und *Ansichseyn* absoluter Begriff, d. h. die *Bewegung seines Gewordenseyns* ist. — Das Bewuſstseyn wird sein Verhältniſs zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stuffe des sich bewuſstwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal *unmittelbar* findet und bestimmt, oder wie es *für sich* ist, hängt davon ab, was er schon *geworden* oder was er schon *an sich* ist.

Die Vernunft ist die Gewiſsheit alle *Realität* zu seyn. Dieses *Ansich* oder diese *Realität* ist aber noch ein durchaus allgemeines, die reine *Abstraction* der Realität. Es ist die erste *Positivität*, welche das Selbstbewuſstseyn *an sich selbst*, *für sich* ist, und Ich daher nur die *reine Wesenheit* des Seyenden, oder die einfache *Kategorie*. Die *Kategorie*, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, *unbestimmt* des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewuſstseyn, ist itzt *Wesenheit* oder einfache *Einheit* des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist diſs, daſs Selbstbewuſstseyn und Seyn *dasselbe* Wesen ist; *dasselbe*, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läſst diese Einheit wieder als Bewuſstseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein *Ansich* treten. — Diese Kategorie nun oder *einfache* Einheit des Selbstbewuſstseyns und des Seyns hat aber an sich *den Unterschied;* denn ihr Wesen ist eben dieses, im *Andersseyn* oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied *ist* daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine *Vielheit* von Kategorien. Indem der Idealismus, die *einfache Einheit* des Selbstbewuſstseyns als alle Realität ausspricht, und sie *unmittelbar*, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm

selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreifflicher, als das erste, diſs zweyte, daſs in der Kategorie *Unterschiede* oder *Arten* seyn. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer *bestimmten Anzahl* der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daſs man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst *der Unterschied* anfängt, so ist damit gesetzt, daſs hier die *Unmittelbarkeit*, das *Versichern* und *Finden* aufgegeben werde, und das *Begreiffen* anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, zum Beyspiel aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er diſs an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag.

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von *Dingen* die Rede seyn, das heiſst, einem solchen, welches für das Bewuſstseyn nur das negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind *Arten* der reinen Kategorie, heiſst, *sie* ist noch ihre *Gattung* oder *Wesen*, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweydeutige, welches zugleich das Andersseyn

gegen die reine Kategorie in seiner *Vielheit* an sich hat. Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit mufs sie an sich aufheben, wodurch sie sich als *negative Einheit* der Unterschiede constituirt. Als *negative* Einheit aber schliefst sie ebensowohl die *Unterschiede* als solche, so wie jene erste *unmittelbare* reine Einheit als solche von sich aus; und ist *Einzelnheit;* eine neue Kategorie, welche ausschliefsendes Bewufstseyn, das heifst, difs ist, dafs *ein anderes* für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer *äufsern* Realität; das reine *Schema*, welches ebensowohl Bewufstseyn, wie damit, dafs es Einzelnheit und ausschliefsendes Eins ist, das hindeuten auf ein anderes ist. Aber difs *Andere* dieser Kategorie sind nur die *andern ersten Kategorien*, nemlich *reine Wesenheit*, und der *reine Unterschied;* und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewufstseyn ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die *Arten*, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewufstseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein anderes hingewiesen wird, das indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewufstseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige *hin- und hergehen*, welches alle seine Momente durchläufft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das anderemal vielmehr als die *ruhige* ihrer Wahrheit gewisse *Einheit*. Für diese Einheit ist jene Bewegung das *Andere;* für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewufstseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewufstseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das *reine Ansich* und Wesen; das andremal ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewufstseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauff selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauff anzuschauen, ihn als einen unterschiednen aufzuheben, sich *zuzueignen*, und sich als diese Gewifsheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstracte leere Wort, dafs alles *sein* ist. Denn die Gewifsheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffafst wie sie sich zunächst ist, und

darin, dafs er in allem Seyn dieses reine *Mein* des Bewufstseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er mufs darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die *Erfüllung* des leeren *Meins*, das heifst für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstofses, in welchem erst die *Mannigfaltigkeit* des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine ebensolche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur dafs wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewufstseyns als aller Realität, und ebenso des fremden Anstofses oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem einen zu dem andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nemlich in die sinnliche Unendlichkeit, gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstracten *Meins*, und das *Andere* ihm ein *gleichgültiges Fremdes* ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als *Meynen*, *Wahrnehmen* und der das gemeynte und wahrgenommene auffassende *Verstand* vorkam. Ein solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff

dieses Idealismus selbst behauptet, denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst um zu diesem *Andern*, das ihr *wesentlich*, das heifst also, das *Ansich* ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meynen und Wahrnehmen, die für sie selbst keine Wahrheit haben, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die *Einheit der Apperception* und ebenso das *Ding*, welches wenn es auch *fremder Anstofs*, oder *empirisches* Wesen, oder *Sinnlichkeit*, oder *das Ding an sich* genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den *abstracten Begriff* der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität, als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So in-

consequent aber ist die wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die *Gewiſsheit*, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem *Begriffe* sich bewuſst als *Gewiſsheit*, als *Ich* noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewiſsheit zur Wahrheit zu erheben, und das *leere* Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewufstseyn, welchem das *Seyn* die Bedeutung des *Seinen* hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meynen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewifsheit eines nur *Andern*, sondern mit der Gewifsheit, difs andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur *geschehen*, manches an dem Dinge wahrzunehmen und zu *erfahren;* hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meynen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewufstseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu *wissen;* was für das Meynen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu finden, das heifst, in der Dingheit nur das Bewufstseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher itzt ein allgemeines *Interesse* an der Welt, weil sie die Gewifsheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder dafs die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weifs, daran nichts Anders als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahndend, oder sie nur als das *ihrige* überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souverainität. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andre, das die abstracte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahndet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich *ist*, und muſs fodern, daſs der Unterschied, das *mannichfaltige Seyn*, ihm als das seinige selbst werde, daſs es sich als die *Wirklichkeit* anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daſs sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muſs an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewuſstseyn *beobachtet;* d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als *wirkliche*, *sinnlich-gegenwärtige* Weise finden, und haben. Das Bewuſstseyn dieses Beobachtens meynt und sagt wohl, daſs es *nicht sich selbst*, sondern im Gegentheil *das Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle. Daſs diſs *Bewuſstseyn* diſs meynt und sagt, liegt darin, daſs es Vernunft *ist* aber ihm die Vernunft

noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die *Vernunft* als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüſste, und daſs sie nur in dem Bewuſstseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, aber ihn sogleich wesentlich als *Begriff* nehmen. Die Vernunft, wie sie *unmittelbar* als die Gewiſsheit des Bewuſstseyns alle Realität zu seyn, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der *Unmittelbarkeit des Seyns*, und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer *unmittelbaren Einheit*, an der sie die Momente des Seyns und Ich noch nicht getrennt, und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewuſstseyn an die Dinge, in der Meynung, daſs sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meynung; denn sie *erkennt* die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit *in Begriffe*, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daſs die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für diſs beobachtende Bewuſstseyn wird darum nur diſs, was *die Dinge*

sind, für uns aber, was *es selbst* ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird diſs seyn, für sich selbst diſs zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist, und endlich die Beziehung beyder als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a.

Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewuſstseyn das Beobten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergiſst in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen, u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daſs es in der That auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens soviel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daſs es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun, und z. B. die Wahrnehmung, daſs diſs Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines *Allgemeinen*, nicht eines *sinnlichen diesen* haben.

M

Diſs Allgemeine ist so nur erst das *sich gleich bleibende;* seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewuſstseyn, welches insofern im Gegenstande nur die *Allgemeinheit* oder das *abstracte Mein* findet, muſs die eigentliche Bewegung desselben auf *sich* selbst nehmen; indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtniſs seyn, welches das was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Diſs oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die ebenso oberflächliche Form der Allgemeinheit, worein das sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst allgemeines geworden zu seyn, das *Beschreiben* der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so muſs ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben nicht ausgehe. Ist es nicht so leicht mehr neue *ganze* Dinge zu finden, so muſs zu den schon gefundenen zurückgegangen werden, sie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuspüren. Diesem rastlosen, unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung zu finden, oder gar einen neuen Planeten, dem ob er zwar ein ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemei-

nen zukommt, zu finden, kann nur Glücklichen zu theil werden. Aber die Gräntzen dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold, *ausgezeichnet*, was *Gattung* und *Art* ist, geht durch viele Stuffen in die unendliche *Besonderung* der chaotischen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden u. s. f. über. In diesem Reiche der Unbestimmtheit des Allgemeinen, worin die Besonderung wieder der *Vereinzelung* sich nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier aber, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Gräntze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeſslichen Reichthums nur die Schrancke der Natur und seines eignen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das an sich zu seyn scheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem *sinnlichen Wahrnehmen* fortlauffen, sondern das, woran die Dinge *erkannt* werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschafften, welche das

Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewuſstseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das *wesentliche* und *unwesentliche* erhebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, daſs es ihm wenigstens ebenso wesentlich *um sich selbst*, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bey dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für *das Erkennen* das wesentliche und nothwendige ist, es auch an *den Dingen* sey. Einestheils sollen die *Merkmahle* nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderntheils nicht das unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität des Seyns überhaupt sich *losreiſsen*, sich von dem Andern *abscheiden* und *für sich* sind. Die Merkmahle sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System dem Systeme der Natur selbst gemäſs seyn, und nur dieses ausdrücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist diſs nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nemlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, daſs sie eine Wesentlichkeit oder ein *Fürsichseyn* an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses *Augenblicks* oder dieses *Hier* sind. Die Unterscheidungsmerkmahle

der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That *unterscheidet* nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem andern; sondern das Thier *scheidet* sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich *für sich*, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum *Fürsich*seyn, sondern berührt nur die Gräntze der Individualität; an dieser Gräntze, wo sie den Schein der *Entzweyung* in Geschlechter aufzeigt, ist sie deſswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das *ruhende Seyn*, und das *Seyn im Verhältnisse* kommt in Streit miteinander, das Ding ist in diesem etwas anders, als nach jenem, da hingegen das Individuum diſs ist, im Verhältnisse zu anderem sich zu erhalten. Was aber diſs nicht vermag, und *chemischerweise* ein anderes wird, als es *empirischerweise* ist, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denselben Streit, ob es sich an die eine und andere Seite halten soll, da das Ding selbst nichts gleichbleibendes ist, und sie an ihm auseinanderfallen.

In solchen Systemen des allgemeinen sich gleichbleibenden, hat also dieses die Bedeutung, ebensowohl das sich gleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge selbst zu seyn. Allein diese Ausbreitung *der gleichbleibenden Bestimmtheiten*, deren

jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beschreibt, und Raum erhält, um für sich zu gewähren, geht wesentlich ebensosehr in ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmahl, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muſs also in diesen Gegensatz auseinandertreten. Wenn nun die Bestimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin sie ihr Wesen hat, besiegt, so erhält dieses dagegen auf der andern Seite ebenso sich seine Herrschafft über sie, treibt die Bestimmtheit an ihre Gräntze, vermischt da ihre Unterschiede und Wesentlichkeiten. Das Beobachten, welches sie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas festes zu haben glaubte, sieht über ein Princip die andern herübergreiffen, Uebergänge und Verwirrungen sich bilden, und in diesem das verbunden, was es zuerst für schlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zusammenrechnete; so daſs diſs Festhalten an dem ruhigen, sich gleichbleibenden Seyn sich hier gerade in seinen allgemeinsten Bestimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für wesentliche Merkmahle habe, mit Instanzen geneckt sehen muſs, die ihm jede Bestimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es sich erhob, zum Verstummen bringen, und es aufs gedankenlose Beobachten und Beschreiben zurücksetzen.

Dieses sich auf das Einfache einschränkende oder die sinnliche Zerstreuung durch das Allgemeine be-

schränkende Beobachten findet also an seinem Gegenstande die *Verwirrung seines Princips*, weil das Bestimmte durch seine Natur sich in seinem Gegentheile verlieren muſs; die Vernunft muſs darum vielmehr von der *trägen* Bestimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derselben, wie sie in Wahrheit ist, nemlich *sich auf ihr Gegentheil zu beziehen*, fortgehen. Was wesentliche Merkmahle genannt werden, sind *ruhende* Bestimmtheiten, welche so, wie sie als *einfache* sich ausdrücken und aufgefaſst werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende *Momente* der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu seyn, darstellen. Indem itzt der Vernunftinstinkt dazu kömmt, die Bestimmtheit ihrer Natur gemäſs, wesentlich nicht für sich zu seyn, sondern in das entgegengesetzte überzugehen, aufzusuchen, sucht er nach dem *Gesetze* und dem *Begriffe* desselben; zwar nach ihnen ebenso als *seyender* Wirklichkeit, aber diese wird ihm in der That verschwinden, und die Seiten des Gesetzes zu reinen Momenten, oder Abstractionen werden, so daſs das Gesetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Bestehen der sinnlichen Wirklichkeit an sich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewuſstseyn ist die *Wahrheit des Gesetzes* in der *Erfahrung*, als in der Weise, daſs *sinnliches Seyn für es* ist; nicht an und für sich selbst. Wenn aber das Gesetz nicht in dem Begriffe seine Wahrheit hat, so ist es etwas zufälliges

nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Gesetz. Aber daſs es wesentlich als Begriff ist, widerstreitet nicht nur dem nicht, daſs es für die Beobachtung vorhanden ist, sondern hat darum vielmehr nothwendiges *Daseyn*, und ist für die Beobachtung. Das allgemeine, im *Sinne der Vernunftallgemeinheit*, ist auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat; daſs es *für das* Bewuſstseyn, sich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daſs der Begriff sich in der Weise der Dingheit und des sinnlichen Seyns darstellt; — aber ohne darum seine Natur zu verlieren, und in das träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu seyn. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was seyn *soll*, *ist* in der That auch, und was nur seyn *soll*, ohne zu *seyn*, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seinerseits fest hängen, und läſst sich nicht durch die Gedankendinge, die nur seyn *sollen*, und als *Sollen* Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypothesen so wenig als durch alle andere Unsichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft ist eben diese Gewiſsheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewuſstseyn ist, das heiſst, was nicht erscheint, ist für es gar Nichts.

Daſs die Wahrheit des Gesetzes wesentlich *Realität* ist, wird zwar diesem bey dem Beobachten blei-

benden Bewufstseyn, wieder zu einem *Gegensatze* gegen den Begriff, und gegen das an sich allgemeine, oder ein solches wie sein Gesetz ist, ist ihm nicht ein Wesen der Vernunft; es meynt darin etwas *Fremdes* zu erhalten. Allein es widerlegt diese seine Meynung durch die That, in welcher es selbst seine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, dafs *alle einzelnen* sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müfsten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können. Dafs die Steine von der Erde aufgehoben und freygelassen, fallen, dazu fodert es gar nicht, dafs mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde; es sagt vielleicht wohl, dafs difs wenigstens mit sehr vielen müsse versucht worden seyn, woraus dann auf die übrigen mit gröfster Wahrscheinlichkeit, oder mit vollem Rechte *nach der Analogie* geschlossen werden könne. Allein die Analogie gibt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so offt, dafs nach der Analogie selbst zu schliefsen, die Analogie vielmehr keinen Schlufs zu machen erlaubt. Die *Wahrscheinlichkeit*, auf welche sich das Resultat derselben reduciren würde, verliert gegen die *Wahrheit* allen Unterschied von geringerer und gröfserer Wahrscheinlichkeit; sie sey so grofs, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für *Wahrheit* an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese

Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewuſstseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als *einfache unmittelbare* Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ihrer willen hat das Gesetz für das Bewuſstseyn Wahrheit; daſs der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein *schwer* ist, das heiſst' weil er in der Schwere *an und für sich selbst* die wesentliche Beziehung *auf die Erde* hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das *Seyn* des Gesetzes, aber ebenso dasselbe als *Begriff* und nur um *beyder Umstände willen* zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinckt dieses Bewuſstseyns geht, weil das Gesetz zugleich *an sich Begriff* ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daſs er diſs will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum *Begriffe zu reinigen.* Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichem Seyn, der Begriff, der seine Natur ausmacht, im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz

scheint hiedurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein diſs geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, *reine Bedingungen des* Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will, wenn auch das Bewuſstseyn, das sich so ausdrückt, meynen sollte, es sage damit etwas anderes, als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffs zu erheben, und alle Gebundenheit *seiner Momente* an *bestimmtes Seyn zu tilgen.* Die negative Electricität, zum Beyspiel, welche etwa zuerst als *Harz*electricität so wie die positive als *Glas*electricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur *positiven* und *negativen* Electricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daſs es Körper gibt, die positiv electrisch, andere, die negativ electrisch sind. So macht auch das Verhältniſs von Säure und Base und deren Bewegung gegeneinander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reiſst, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceſs wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daſs diſs ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr *Seyn* zu einem an sich aufgehobenen, oder zu einem all-

gemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als *Allgemeine*. Wie also Glas und Harz ebensowohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschafft an diese oder jene *Wirklichkeit* gebunden, sondern jedes Ding ist nur *relativ* sauer oder basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche *hebt* auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschafften der bestimmten Dinge auf, und befreyt die Prädicate von ihren Subjecten. Diese Prädicate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Nahmen von *Materien*, welche weder Körper, noch Eigenschafften sind, und man hütet sich wohl Sauerstoff u. s. f. positive und negative Electricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die *Materie* ist hingegen nicht ein *seyendes Ding*, sondern das Seyn als *allgemeines*, oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt, macht diesen richtigen Unterschied, ohne das Bewufstseyn, dafs sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinnliches Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als *Materien* auffafst, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses, und doch gegenständliches Seyn, ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat nimmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewufstseyns sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreyt, wir sehen es als *Begriff*, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frey davon und *einfacher* Begriff ist. Difs was in Wahrheit das *Resultat* und *Wesen* ist, tritt für difs Bewufstseyn nun selbst, aber als *Gegenstand* auf, und zwar indem er eben für es nicht *Resultat* und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung ist, als eine *besondere Art* von Gegenstand, und sein Verhältnifs zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Procefs in der *Einfachheit* des Begriffes an ihm hat, ist das *Organische*. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für anderes* wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und defswegen nur mit einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht; so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frey auf

anderes bezöge; und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die *Seiten* des *Gesetzes*, auf dessen Beobachtung hier der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die *organische* Natur und die *unorganische* in ihrer Beziehung aufeinander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem *einfachen Begriffe* entgegengesetzte Freyheit der *losgebundenen* Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur *zugleich aufgelöst*, und aus deren Continuität sie *zugleich* sich absondert und *für sich* ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflectirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freyheit, in welcher sie für die Beobachtung gegeneinander auftreten, verhalten sie sich zugleich als *wesentliche Beziehungen*, aber so daſs die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beyder gegeneinander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraction übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn einmal gegen sich über hat, und das andremal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche *Gesetze*, daſs die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche

dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere, ein dickbehaartes Fell haben und so fort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Aufserdem dafs die organische Freyheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weifs, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt difs an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, dafs auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den *grofsen Einflufs* hinausbringt; wobey man nicht weifs, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des organischen auf das elementarische sind daher in der That nicht *Gesetze* zu nennen, denn theils erschöpft, wie erinnert, eine solche Beziehung, ihrem Inhalte nach, gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegeneinander, und drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Electricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, *angetroffen* werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische

der Luft, nicht der des Baus der Vögel. Um dieser Freyheit beyder Seiten gegeneinander willen *gibt* es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist *aus ihr herausgetreten.* So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die den bezogenen *äuſserlich,* und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreyte Gedanke, welcher sie verläſst, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur, das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem *Zweckbegriffe* enthalten. Diesem beobachtenden Bewuſstseyn zwar, ist er nicht das eigne *Wesen* des Organischen, sondern fällt ihm auſser demselben, und ist dann nur jene äuſserliche, *teleologische* Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es *sich* in der Beziehung auf Anderes *selbst erhält*, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflectirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache

und einer Wirkung, eines thätigen und eines leidenden, in Eins zusammengenommen; so daſs hier etwas nicht nur als *Resultat* der Nothwendigkeit auftritt; sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat, ebensowohl das *Erste*, welches die Bewegung anfängt, und sich der *Zweck*, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern *erhält sich nur*, oder das was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Diese Bestimmung ist, wie sie an sich und wie sie für den Vernunftinstinkt ist, näher zu erörtern, um zu sehen, wie er sich darin findet, sich aber in seinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff also, zu dem die beobachtende Vernunft sich erhebt, wie es ihr *bewuſster Begriff* ist, ist eben so sehr als ein *wirkliches* vorhanden; und ist nicht nur eine *äuſsere Beziehung* desselben, sondern sein *Wesen*. Dieses Wirkliche, welches selbst ein Zweck ist, bezieht sich zweckmäſsig auf anderes, heiſst, seine Beziehung ist eine zufällige, *nach dem, was beyde unmittelbar sind;* unmittelbar sind beyde selbstständig, und gleichgültig gegeneinander. Das Wesen ihrer Beziehung aber ist ein anderes, als sie so zu seyn scheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es *unmittelbar* für das sinnliche Wahrnehmen ist; die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst *am Ende*, aber so, daſs eben diſs Ende zeigt, daſs sie auch das Erste gewesen ist.

Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daſs durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts anders herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Thuns nur zu sich selbst zurück; und eben hiedurch erweist es sich, ein solches zu seyn, welches *sich selbst* zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder *an und für sich selbst* ist. Was es also durch die Bewegung seines Thuns erreicht, ist *es selbst;* und daſs es nur sich selbst erreicht, ist sein *Selbstgefühl.* Es ist hiemit zwar der Unterschied dessen *was es ist*, und *was es sucht*, vorhanden, aber diſs ist nur der *Schein eines Unterschieds*, und hiedurch ist es Begriff an ihm selbst.

Ebenso ist aber das *Selbstbewuſstseyn* beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskömmt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts anders als diſs Wesen, es findet sich als ein Ding, *als ein Leben*, macht aber noch einen Unterschied, zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht, und verzehrt, aber damit nichts anders herausbringt, als sich, so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist

zugleich Selbstbewufstseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewufstseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweyt, er findet wohl sich selbst, nemlich den *Zweck*, und ebenso diesen Zweck als *Ding*. Aber der Zweck fällt ihm erstlich *aufser dem Dinge*, welches sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweytens zugleich *gegenständlich*, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewufstseyn, sondern in einen andern Verstand.

Näher betrachtet, so liegt diese Bestimmung ebensowohl in dem Begriffe des Dinges, dafs es *Zweck an ihm selbst* ist. Es nemlich erhält *sich*; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form *zufälliger* Beziehung darzustellen; denn seine Freyheit oder *fürsichseyn* ist eben dieses, sich gegen sein nothwendiges als ein gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff aufser seinem Seyn falle. Ebenso hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als aufser ihr fallend, hiemit als *Ding* anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiemit gegenseitig gegen sie, und gegen seinen Begriff *gleichgültig* ist. Als Instinkt bleibt sie auch innerhalb dieses *Seyns*, oder der *Gleichgültigkeit* stehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein anderes, als dieser Begriff, der Begriff ein an-

deres als das Ding. So ist das organische Ding für sie nur so *Zweck* an ihm selbst, daſs die Nothwendigkeit, welche in seinem Thun als verborgen sich darstellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges für sich seyendes sich verhält, auſser dem Organischen selbst fällt. — Da aber das Organische als Zweck an ihm selbst sich nicht anders verhalten kann, denn als ein solches, so ist auch diſs erscheinend und sinnlich gegenwärtig, daſs es Zweck an ihm selbst ist, und es wird so beobachtet. Das Organische zeigt sich als ein sich selbst *erhaltendes* und in sich *zurückkehrendes* und *zurückgekehrtes*. Aber in diesem Seyn erkennt diſs beobachtende Bewuſstseyn den Zweckbegriff nicht, oder diſs nicht, daſs der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existirt, und als ein Ding ist. Es macht einen Unterschied, zwischen dem Zweckbegriffe, und zwischen dem fürsichseyn und sich selbst erhalten, welcher keiner ist. Daſs er keiner ist, ist nicht für es, sondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch dasselbe zustande kommt, erscheint, und die Einheit, welche doch beydes zusammenknüpft, — jenes Thun, und dieser Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieser Ansicht dem Organischen selbst zukommt, ist das zwischen seinem Ersten und Letzten mitten inne liegende Thun, insofern es den Charakter der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, insofern es den Charakter der Allgemeinheit hat, und

das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich gesetzt, das zweckmäſsige Thun als solches, käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel ist, tritt durch seine Einzelnheit unter die Bestimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organische zur Erhaltung seiner selbst als Individuums, oder seiner als Gattung thut, ist daher diesem unmittelbaren Inhalte nach ganz gesetzlos, denn das Allgemeine und der Begriff fällt auſser ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hiedurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines seyenden, als *seyenden*, d. h. eine nicht zugleich in sich reflectirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung anf sein entgegengesetztes *sich erhaltendes* Ding; *die Thätigkeit* als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht bloſs bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr *Zweck* fällt nicht auſser ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht

durch irgend ein fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für diſs *beobachtende* Bewuſstseyn, weil jene Einheit wesentlich die innre Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefaſst werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des *Seyns* und *Bleibens;* und weil das organische Ganze wesentlich diſs ist, so die Momente nicht an ihm zu haben und nicht an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewuſstseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einer solchen, als er ihr gemäſs ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweyer *seyender* und *fester* Momente, — eines Gegensatzes, dessen beyde Seiten ihm also einestheils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, anderntheils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen *Zweckbegriffs*, und der *Wirklichkeit* ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem *Innern*, die andere unter dem *Aeuſsern* gemeynt, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, *daſs das Aeuſsere der Ausdruck des Innern ist.*

Diſs Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung aufeinander näher betrachtet, ergibt

sich, daſs vors erste die beyden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bey frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige *Dinge* jede als ein besonderer Körper, erschienen, noch auch fürs andere so, daſs das Allgemeine irgend sonst *auſser dem Seyenden* seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeuſsern, und für beyde dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe *Ansich* zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeuſseres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes *Seyn* sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und diſs wird von dem beobachtenden Bewuſstseyn darin angedeutet, daſs das Aeuſsere nur *Ausdruck* des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nemlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche *Gestalt* das Innere und Aeuſsere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muſs ebensosehr ein äuſseres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeuſsere als solches, denn es

ist Gegenstand oder selbst als seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als *innere* ist sie die *einfache* Seele, der reine *Zweckbegriff* oder das *Allgemeine*, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem *Seyn* als das *Thun* oder die *Bewegung* der *verschwindenden* Wirklichkeit erscheint; da hingegen das *Aeußsere* entgegengesetzt jenem seyenden Innern in dem *ruhenden Seyn* des Organischen besteht. Das Gesetz als die Beziehung jenes Innere auf difs Aeufsere drückt hiemit seinen Inhalt, einmal in der Darstellung allgemeiner *Momente* oder *einfacher Wesenheiten*, und das anderemal in der Darstellung der verwirklichten Wesenheit oder der *Gestalt* aus. Jene ersten einfachen organischen *Eigenschafften*, um sie so zu nennen, sind *Sensibilität*, *Irritabilität* und *Reproduction*. Diese Eigenschafften, wenigstens die beyden ersten scheinen sich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, sondern nur auf den animalischen zu beziehen. Der vegetabilische drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der seine Momente *nicht entwickelt;* daher wir uns in Ansehung ihrer, insofern sie für die Beobachtung seyn sollen, an denjenigen halten müssen, der ihr entwickeltes Daseyn darstellt.

Was nun sie selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die *Sensibilität* drückt überhaupt den einfachen Be-

griff der organischen Reflexion in sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die *Irritabilität* aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zugleich *reagirend* zu verhalten, und die dem ersten ruhigen *in sich seyn* entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstracte für sich seyn ein Seyn *für anderes* ist. Die *Reproduction* aber ist die Action dieses *ganzen* in sich reflectirten Organismus, seine Thätigkeit als Zwecks an sich oder als *Gattung*, worin also das Individuum sich von sich selbst abstöfst, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der *Selbsterhaltung überhaupt* genommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Organischen oder die Sensibilitat aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das *Ganze*, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die *andere Bedeutung* dieser organischen Elemente, nemlich als des *Aeufseren*, ist ihre *gestaltete* Weise, nach welcher sie als *wirkliche*, aber zugleich auch als *allgemeine* Theile oder organische *Systeme* vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduction als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältnifs der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, einmal ein *Theil* der organischen *Gestaltung*, das andremal *allgemeine flüssige* Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also zum Beyspiel eine bestimmte *Sensibilität* als Moment des *ganzen* Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten *Reproduction* der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des ganzen verknüpft, und so fort. — Die beyden Seiten eines solchen Gesetzes können *beobachtet* werden. Das *Aeussere* ist seinem Begriffe nach das *Seyn für anderes*; die Sensibilität hat z. B. in dem sensibeln *Systeme* ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als *allgemeine Eigenschafft* ist sie in ihren *Aeusserungen* ebenso ein gegenständliches. Die Seite, welche das *Innere* heifst, hat ihre *eigene äussere* Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das *äussere* heifst.

Die beyden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil sie, *als Beobachtung*, zu kurzsichtig wäre, und nicht empirisch verfahren, sondern von der Idee ausgegangen werden sollte; denn solche Gesetze, wenn sie etwas reelles wären, müfsten in der That wirklich vorhanden, und also zu beobach-

ten seyn; sondern weil der Gedanke von Gesetzen dieser Art keine Wahrheit zu haben sich erweist.

Es ergab sich für ein Gesetz das Verhältniſs, daſs die allgemeine organische *Eigenschafft* an einem organischen *Systeme* sich zum Dinge gemacht und an ihm seinem gestalteten Abdruck hätte, so daſs beyde dasselbe Wesen wären, das einmal als allgemeines Moment, das andremal als Ding vorhanden. Aber auſserdem ist auch die Seite des Innern für sich ein Verhältniſs mehrerer Seiten, und es bietet sich daher zuerst der Gedanke eines Gesetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organischen Thätigkeiten oder Eigenschafften auf einander. Ob ein solches möglich ist, muſs sich aus der Natur einer solchen Eigenschafft entscheiden. Sie ist aber, als eine allgemeine Flüssigkeit, theils nicht etwas, das nach nach der Weise eines Dinges beschränkt und in dem Unterschiede eines Daseyns sich hält, das seine Gestalt ausmachen sollte, sondern die Sensibilität geht über das Nervensystem hinaus, und durch alle andere Systeme des Organismus hindurch, — theils ist sie allgemeines *Moment*, das wesentlich ungeschieden und unzertrennlich von Reaction oder Irritabilität und Reproduction ist. Denn als Reflexion in sich, hat sie schlechthin die Reaction an ihr. Nur in sich reflectirtseyn ist Passivität, oder todtes Seyn, nicht eine Sensibilität, so wenig als Action, was dasselbe ist als Reaction, ohne in sich reflectirtseyn Irritabilität ist. Die Reflexion in der Action oder Re-

action, und die Action oder Reaction in der Reflexion ist gerade diſs, dessen Einheit das organische ausmacht, eine Einheit, welche mit der organischen Reproduction gleichbedeutend ist. Es folgt hieraus, daſs in jeder Weise der Wirklichkeit dieselbe *Gröſse* der Sensibilität, — indem wir zuerst das Verhältniſs derselben und der Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden seyn muſs, als der Irritabilität, und daſs eine organische Erscheinung ebensosehr nach der einen als nach der andern aufgefaſst und bestimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Dasselbe, was der eine etwa für hohe Sensibilität nimmt, kann ein anderer ebenso gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von *derselben Höhe* betrachten. Wenn sie *Factoren* genannt werden, und diſs nicht ein bedeutungsloses Wort seyn soll, so ist eben damit ausgesprochen, daſs sie *Momente* des Begriffs sind, also der reale Gegenstand, dessen Wesen dieser Begriff ausmacht, sie auf gleiche Weise an ihm hat, und wenn er auf die eine bestimmt wird, als sehr sensibel, er ebenso auf die andere, als ebensosehr irritabel auszusagen ist.

Werden sie unterschieden, wie nothwendig ist, so sind sie es dem Begriffe nach, und ihr Gegensatz ist *qualitativ*. Aber auſser diesem wahren Unterschiede auch noch als seyend, und für die Vorstellung, wie sie Seiten des Gesetzes seyn könnten, verschieden gesetzt, so erscheinen sie in *quantitativer* Verschiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer

Gegensatz tritt somit in die *Gröſsə*, und es entstehen Gesetze der Art, daſs zum Beyspiel Sensibilität und Irritabilität in ungekehrtem Verhältnisse ihrer Gröſse stehen, so daſs wie die eine wächst, die andere abnimmt; oder besser gleich die Gröſse selbst zum Inhalte genommen, daſs die Gröſse von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt. — Wird diesem Gesetze aber ein bestimmter Inhalt gegeben, etwa so, daſs die Gröſse eines Loches *zunimmt*, jemehr das *abnimmt*, was seine Erfüllung ausmacht, so kann diſs umgekehrte Verhältniſs ebenso in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daſs die Gröſse des Loches in geradem Verhältnisse der Menge der weggenommenen *zunimmt*; — ein *tavtalogischer* Satz, er mag als directes oder umgekehrtes Verhältniſs ausgedrückt werden, der in seinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieses heiſst, daſs eine Gröſse zunimmt, wie diese Gröſse zunimmt. Wie das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt, aber wie das reale derselben, und dessen bestimmte Gröſse in beyden, ein und dasselbe, und ebenso Zunahme der Gröſse, und Abnahme der Kleinheit dasselbe ist, und ihre bedeutungsleere Entgegensetzung in eine Tavtalogie hinausläufft, so sind die organischen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Gröſse, die die Gröſse desselben ist; eines nimmt nur mit dem andern ab und nimmt nur mit ihm zu, denn eines hat schlechthin nur Bedəutung, insoweit das

andere vorhanden ist; — oder vielmehr es ist gleichgültig eine organische Erscheinung als Irritabilität, oder als Sensibilität zu betrachten, schon überhaupt, und ebenso wenn von ihrer Gröfse gesprochen wird. So gleichgültig es ist, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Oder eine Zahl, z. B. *drey*, bleibt gleich grofs, ich mag sie positiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drey zu vier vergröfsere, so ist das positive wie das negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade so stark ist, als sein Nordpol, oder eine positive Eleklricität, oder eine Säure, gerade so stark als ihre negative, oder als die Base, worauf sie einwirkt. — Ein solches Grofses, als jene drey, oder ein Magnet u. s. f. ist ein organisches *Daseyn;* es ist dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden *beyde* Factoren desselben vermehrt, so sehr als *beyde* Pole des Magnets, oder als die beyden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. s. f. verstärkt wird, zunehmen. — Dafs beyde eben so wenig nach *Intension* und *Extension* verschieden seyn, das eine nicht an Extension ab, dagegen an Intension zunehmen kann, während das andere umgekehrt seine Intension vermindern, dagegen an Extension zunehmen sollte, fällt unter denselben Begriff leerer Entgegensetzung; die reale Intension ist ebenso

schlechthin so groſs als die Extension, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bey diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, daſs zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläufft sich in den Formalen des Zu- und Abnehmens der Gröſse, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschafft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduction mit der einen oder der andern in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduction steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie siegegeneinander; und da auf ihm diſs Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines *Begriffs*, und sollte eigentlich ein aprioriscbes Gesetzgeben seyn. Es liegt aber

in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daſs sie die Bedeutung von *Vorhandenen* haben, und das bloſs beobachtende Bewuſstseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, sowie sie beyde wieder von der Reproduction verschieden erscheinen. — Die *Aeuſserlichkeit*, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die *eigne unmittelbare* Aeuſserlichkeit des Innern, nicht das *Aeuſsere*, welches Aeuſseres im Ganzen, und *Gestalt* ist, und mit welchem das Innre nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Aber den Gegensatz der Momente so aufgefaſst wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduction zu gemeinen *Eigenschafften* herunter, die gegeneinander ebenso gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daſs ein organisches sensibler, oder irritabler, oder von gröſserer Reproductionskraft sey als ein anderes; — so wie daſs die Sensibilität u. s. f. des einen der *Art* nach von der eines andern verschieden sey, eins sich gegen bestimmte Reitze anders verhalte, als ein anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beyde, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daſs ein Körper härter ist als

ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschafften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reitzempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäfsigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres *sinnlichen Seyns* besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegeneinander zu existiren, und die des Begriffs entbundne Freyheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges hin- und herspielen auf der Leiter der zufälligen Gröfse zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die *andere* Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der *Gestaltung* verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre *Aeuſsere* als Abdruck des *Innern* ausspräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschafften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstracte Idee des Organismus in jenen drey Momenten nur darum wahrhafft ausgedrückt ist, weil sie nichts stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drey bestimmten Systemen befaſst,

wie die Anatomie sie auseinander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch difs Finden legitimirt werden sollen, mufs auch erinnert werden, dafs die Anatomie nicht nur drey dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn mufs abgesehen hievon, überhaupt das sensible *System* etwas ganz anderes bedeuten, als das was *Nervensystem* genannt wird, so das irritable *System* etwas anderes als das *Muskelsystem*, das reproductive *System* etwas anders als die *Eingeweide* der Reproduction. In den Systemen der *Gestalt* als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefafst; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntnifs und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, *zu seyn*, denn sie hören auf Processe zu seyn. Da das *Seyn* des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das *Seyn* seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeufserlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verlaufft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fliefsendes Moment darstellt, so dafs nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie

als Procefs, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergibt sich also, dafs weder die Momente des organischen *Innern* für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind; indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch dafs sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn difs letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, das heifst, als durchlauffende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die *Vorstellung* eines *Gesetzes* überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung aufeinander ist. Das *Innere*, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das *Aeufsere*, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetes ausmachen, verlieren aber so auseinandergehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes legt gerade difs zum Grun-

de, daſs seine beyden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung, als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr diſs an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nemlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin sich in sich reflectirenden und seinen Gegenstand hiedurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabey an seinem Gegenstande die *Beziehung* dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeuſserlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der *Gegenstand*. Diſs Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar *Allgemeinheit*, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente *als allgemeine* Gegenstände dieses Bewuſstseyns, und das Gesetz lautet, daſs das *Aeuſsere* Ausdruck des *Innern* sey. Der Verstand hat hier *den Gedanken* des Gesetzes selbst erfaſst, da er vor-

her nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebte. — In Ansehung des Inhalts sollen hiemit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein *seyender* Unterschiede in die Form der Allgemeinheit sind, sondern Gesetze, die unmittelbar an diesen Unterschieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenstand, die organische Einheit, das unendliche Aufheben oder die absolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente wesentlich *reines Uebergehen* sind, so ergeben sich keine solche *seyende* Seiten, als für das Gesetz erfodert werden.

Um solche zu erhalten mufs der Verstand sich an das andre Moment des organischen Verhältnisses halten; nemlich an das *Reflectirtseyn* des organischen Daseyns in sich selbst. Aber dieses Seyn ist so vollkommen in sich reflectirt, dafs ihm keine Bestimmtheit gegen anderes übrig bleibt. Das *unmittelbare* sinnliche Seyn ist unmittelbar mit der Bestimmtheit als solcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterschied an ihm aus; wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkalisches u. s. f. Aber das in sich zurückgekommene organische Seyn ist vollkommen gleichgültig gegen anderes, sein Daseyn ist die einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beob-

achten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den *Wechsel seyender* Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist ebendiſs, daſs er ein *gleichgültiger* ist, d. h. als *Gröſse*. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen, in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich diſs aus, daſs er eben jene — der unmittelbaren Eigenschafft — Bestimmtheit nicht hat, und das qualitative fällt allein in die Gröſse, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefaſst wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich hiedurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bey dem Auffassen des Inhaltes seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des bloſs wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefaſste zu Momenten eines *Gesetzes* gebraucht wird; denn hiedurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschafft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Gröſse aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines bloſs wahrgenommenen gegen

ein in sich reflectirtes, einer blofs sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch dafs der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtauschens an einigen Beyspielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand grofser Schwäche ist, — als Zustand hoher Sensibilität oder wenn man lieber will als eine innormale Affection und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das sinnliche, statt in den Begriff, ins Lateinische — und zwar noch dazu in ein schlechtes — übersetzen) bestimmt. Dafs das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verstande auch so ausgedrückt werden, das Thier besitze eine grofse *Muskelkraft*, wie die grofse Schwäche als eine geringe *Krafft*. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als *Krafft* voraus, dafs diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt; denn die *eigenthümliche* Krafft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung durch starke Muskeln, dafs wie schon in der Krafft die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche, oder die geringe Krafft, die *organische Passivität* bestimmt durch *Sensibilität* ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität

so für sich genommen und fixirt, und noch mit der Bestimmung der *Gröſse* verbunden, und als gröſsere oder geringere Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element, und zur gemeinen Form einer Eigenschafft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheile die Gröſse, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hiebey zwar das unbestimmte der Ausdrücke von *Krafft* und *Stärke* und *Schwäche* entfernt wurde, so entsteht itzt das ebenso leere und unbestimmte herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegeneinander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die gröſsere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaſste und ebenso ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Gröſse, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprüngliche als Begriff seyende und gesetzte Wesen die

Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung durch Stärke und Schwäche der Krafft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschafften.

Es ist itzt auch noch dasjenige *für sich allein* zu betrachten übrig, was das *Aeuſsere* des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz *seines* Innern und Aeuſsern sich bestimmt; so wie zuerst das *Innere* des Ganzen in der Beziehung auf sein *eignes* Aeuſseres betrachtet wurde.

Das *Aeuſsere* für sich betrachtet, ist die *Gestaltung* überhaupt, das System des sich im *Elemente* des *Seyns* gliedernden Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens *für ein anderes*, — gegenständliches Wesen in seinem *für sich seyn.* — Diſs *Andere* erscheint zunächst als seine äuſsere unorganische Natur. Diese beyden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freye Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniſs dieser beyden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber *für sich* und in sich reflectirt. Das *wirkliche* organische Wesen ist die Mitte, welche das *für sich seyn* des Lebens mit dem *Aeuſsern* überhaupt oder dem *Ansichseyn* zusammen-

schliefst. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeufsern in sich zurücknimmt, das inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt gibt, und an ihr als ihr Procefs erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder *reiner Einzelnheit* hat das Organische seine absolute Freyheit, wodurch es gegen das Seyn für anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freyheit ist zugleich Freyheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als *daseyende* zu erscheinen und aufgefafst zu werden, und wie gegen äufseres sind sie darin auch gegen einander befreyt und gleichgültig, denn die *Einfachheit* dieser Freyheit ist das *Seyn* oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freyheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweiffen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Vors erste ist nun zu bemerken, dafs dieser Begriff hier nicht wie vorhin bey der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des *Processes*, oder der Entwicklung seiner Momente aufzufassen ist, sondern in seiner Form als *einfaches Innres*, welches die rein allgemeine Seite gegen das *wirkliche* lebendige Wesen ausmacht, oder als das *Element* des *Bestehens* der seyenden Glieder der Ge-

stalt; denn diese betrachten wir hier, und an ihr ist das Wesen des Lebens als die Einfachheit des Bestehens. Alsdenn ist das *Seyn für anderes* oder die Bestimmtheit der wirklichen Gestaltung, in diese einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Wesen ist, eine ebenso einfache allgemeine unsinnliche Bestimmtheit, und kann nur die seyn, welche als *Zahl* ausgedrückt ist. — Sie ist die Mitte der Gestalt, welche das unbestimmte Leben mit dem wirkchen verknüpft, einfach wie jenes, und bestimmt wie dieses. Was an jenem, dem *Innern* als Zahl wäre, müfste das Aeufsere nach seiner Weise als die vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe und so fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterschiede, welche in der Erscheinung sich entwickeln.

Die beyden Seiten des organischen Ganzen — die eine das *Innere*, die andere aber das *Aeufsere*, so dafs jede wieder an ihr selbst ein Inneres und Aeufseres hat — nach ihrem beyderseitigen Innern verglichen, so war das Innere der ersten der Begriff, als die Unruhe der *Abstraction;* die zweyte aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Bestimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff seine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuschend Gesetze verhiefs, so thut diese sogleich Verzicht darauf, indem sich die Zahl als die Bestimmung der einen Seite ihrer Gesetze zeigt.

Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist, und welche die Brücke zu dem lebendigen der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Daseyn abgebrochen hat.

Diese Betrachtung der *Gestalt* des Organischen als solcher, und des Innern als eines Innern blofs der Gestalt ist aber in der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beyden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegeneinander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeufsern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das *Wesen*, das inwendig verborgen, oder aufsen in das Selbstbewufstseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeufsern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Einzelnheit eines unorganischen Dinges, die *specifische Schwere*. Sie kann als einfaches Seyn ebensowohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes

zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschafften würden zusammen die *äußere* Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daß das eine am andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als *beruhigte* Einheit oder *einfaches für sich seyn* aufgefaßt ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber daß diß einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine *Eigenschafft neben* andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäßigkeit auf. — Die specifische Schwere als diß einfache Innere, hat nicht den Unterschied *an ihr selbst*, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre *reine Einfachheit* hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwesentliche Unterschied, *die Größe*, müßte also an der andern Seite, welche die Vielheit der Eigenschafften ist, sein Gegenbild oder das *Andere* haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als *Kohäsion* bestimmt wird, so daß diese das *für sich im Andersseyn*, wie die specifische Schwere das *reine Fürsichseyn* ist, so ist diese

Kohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bey der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdenn ist sie ferner als *Begriff* des Fürsichseyns im Andersseyn nur die *Abstraction* der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Procefs, worin das unorganische sein Fürsichseyn als eine *Selbsterhaltung* auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte aus dem Processe als Moment eines Products herauszutreten. Allein difs eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Procefs ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichseyn, seine specifische Schwere sich *aufhebt.* Difs bestimmte Verhalten, worin seine Kohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, aber selbst, und die bestimmte Gröfse seiner specifischen Schwere sind ganz gleichgültige Begriffe gegeneinander. Wenn die Art des Verhaltens ganz aufser Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Gröfse eingeschränkt würde, so könnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, dafs das gröfsere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Procefs mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freyheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit allem sich einzulassen und sich in

dieser Mannichfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraction, denn die Extension macht das *Daseyn* der Intensität aus. Die Selbsterhaltung aber des Unorganischen in seiner Beziehung fällt, wie erinnert, aufser der Natur derselben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm selbst hat, oder da sein Seyn nicht die absolute Negativität und Begriff ist.

Diese andre Seite des Unorganischen dagegen nicht als Procefs, sondern als ruhendes Seyn betrachtet, so ist sie die gemeine Kohäsion, eine *einfache* sinnliche Eigenschafft auf die Seite getreten gegen das freygelassene Moment des *Andersseyn*, welches in vielen gleichgültigen Eigenschafften auseinander liegt, und unter diese selbst, wie die specifische Schwere, tritt; die Menge der Eigenschafften zusammen macht dann die andre Seite zu dieser aus. An ihr aber, wie an den andern ist *die Zahl* die einzige Bestimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieser Eigenschafften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, sondern eben wesentlich difs ist, keine nothwendige Beziehung zu haben, sondern die Vertilgung aller Gesetzmäfsigkeit darzustellen, denn sie ist der Ausdruck der Bestimmtheit als einer *unwesentlichen*. So dafs also eine Reihe von Körpern, welche den Unterschied als Zahlenunterschied ihrer specifischen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterschieds der andern Eigenschaf-

ten parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Konvolut derselben seyn, was in dieser Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieses in sich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, sind die Gröſsenbestimmtheiten dieser vielerley Eigenschafften für die Beobachtung einerseits vorhanden, andererseits aber treten ihre Unterschiede als qualitativ ein. Was nun in diesem Hauffen als positiv oder negativ bezeichnet werden müſste und sich gegenseitig aufhöbe, überhaupt die innre Figuration und Exposition der Formel, die sehr zusammengesetzt seyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weise, wie die Eigenschafften als *seyende* daliegen und aufgenommen werden sollen, ausgeschlossen ist; in diesem Seyn zeigt keine den Charakter eines negativen gegen die andere, sondern die eine *ist* so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bey einer Reihe, die in parallelen Unterschieden, — das Verhältniſs möchte als auf beyden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der andern abnehmend gemeynt werden, — ist es nur um den *letzten* einfachen Ausdruck dieses zusammengefaſsten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes, gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine Seite, als *seyendes Resultat* ist eben nichts anders als was schon erwähnt

worden, nemlich einzelne Eigenschafft, wie etwa auch die gemeine Kohäsion, neben welcher die andern und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andre mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Representanten der ganzen andern Seite gewählt werden kann; eine wie die andre würde das Wesen nur representiren, auf deutsch: *vorstellen*, aber nicht die Sache selbst seyn. So daſs der Versuch Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweyer Seiten fortlieffen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muſs, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeuſsern und Innern an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hieher zieht, kann itzt näher angegeben werden, und es ergibt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bey dem Organischen nemlich fällt überhaupt das hinweg, was bey dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Innern und Aeuſsern darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als *seyende* Eigenschafft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist

daher wesentlich die Gröſse, und es erscheint als seyende Eigenschafft gleichgültig gegen das Aeuſsere, oder die vielen andern sinnlichen Eigenschafften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeuſseres, sondern hat das Princip des *Andersseyns* an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als *einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst*, so ist sein Andersseyn die einfache *Negativität*, und die organische Einheit ist die Einheit des sichselbstgleichen sich auf sich Beziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; diſs ist hiedurch an sich allgemeine, oder es ist *Gattung*. Die Freyheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freyheit der specifischen *Schwere* gegen die Gestalt. Die der letztern ist eine *seyende* Freyheit, oder daſs sie als besondere Eigenschafft auf die Seite tritt. Aber weil sie *seyende* Freyheit ist, ist sie auch nur *Eine Bestimmtheit*, welche dieser Gestalt *wesentlich* angehört, oder wodurch diese *als Wesen* ein bestimmtes ist. Die Freyheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die *Bestimmtheit*, welche dem *Fürsichseyn* des Unorganischen *als solchem* zukommt, tritt daher an dem Organischen *unter sein* Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das *Seyn* desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als *Eigenschafft*

ist, so fällt ihr doch die Würde des *Wesens* zu, weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für anderes gegenübersteht; und difs einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fixe Bestimmtheit der Zahl, welche dem *gleichgültigen Seyn* zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des Processes, nicht aufser dem Organischen fällt, und es sie also nicht als eine Bestimmtheit in seinem *Wesen* hat, sondern die Einzelnheit selbst an sich allgemein ist, so ist doch diese reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als selbst *abstracten* oder *allgemeinen* an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieser Ausdruck tritt aufser jener Allgemeinheit, welche in die *Innerlichkeit* zurückfällt, und zwischen die Wirklichkeit oder Gestalt, d. h. die sich entwickelnde Einzelnheit und zwischen das organische Allgemeine, oder die Gattung, das *bestimmte* Allgemeine, die *Art*. Die Existenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, ist nur die entwickelte Bewegung eines Processes, welcher sich an den *Theilen der seyenden Gestalt* verläufft. Hätte die Gattung an

ihr als ruhender Einfachheit die unterschiedenen Theile, und wäre somit ihre *einfache Negativität* als solche zugleich Bewegung, welche sich durch ebenso einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefse, die als solche Momente hier wirklich wären, so wäre die organische Gattung Bewufstseyn. So aber ist die *einfache Bestimmtheit*, als Bestimmtheit der Art, an ihr auf eine geistlose Weise vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, ist nicht die Gattung als solche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten. Dieser aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Gestaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beyden Seiten der Nothwendigkeit, einmal als einfache Bestimmtheit, das anderemal sie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborne Gestalt zu geben scheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freyheit des Allgemeinen und Einzelnen gegeneinander, das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Gröfse preisgegeben wird, selbst aber als lebendiges von diesem Unterschiede sich ebenso frey erweist. Die wahre Allgemeinheit, wie sie bestimmt worden, ist hier nur *innres Wesen;* als *Bestimmtheit der Art* ist sie formale Allgemeinheit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr *Inneres über ihre*

Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allgemeinheit ebenso äufsere Wirklichkeit hätte, sondern difs fällt aufser dem Organisch-lebendigen. Dieses *allgemeine* Individuum aber, wie es *unmittelbar* das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewufstseyn selbst; sein Daseyn als *einzelnes organisches lebendiges Individuum* müfste nicht aufser ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schlufs, worin das eine Extrem das *allgemeine Leben als allgemeines*, oder als Gattung, das andre Extrem aber *dasselbe als Einzelnes*, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beyden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als *bestimmte* Allgemeinheit oder als *Art*, das andre aber als *eigentliche* oder einzelne *Einzelnheit* zu schicken. — Und da dieser Schlufs überhaupt der Seite der *Gestaltung* angehört, so ist unter ihm ebenso dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als *das einfache Wesen der Gattung* von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen mufs, so ist diese ein Sytem gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder *eine Zahlreihe*. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenübergesetzt wurde, der ihre

lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschafften entwickelten Daseyn ebendiſs gesagt werden muſs, — so ist es itzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frey von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der *allgemeinen Bestimmtheit* der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in diesem ruhigen Geschäffte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, *der Erde*, welches als die allgemeine Negativität, die Unterschiede, wie sie dieselben an sich hat und deren Natur um der Substanz willen, der sie angehören, eine andere ist als die Natur jener, gegen das Systematisiren der Gattung geltend macht. Dieses Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeschränkten Geschäffte, das sie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügellose Gewalt derselben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daſs der Beobachtung an dem gestalteten Daseyn nur die Vernunft *als Leben überhaupt* werden kann, welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gegliederung an sich selbst wirklich hat, und nicht ein in sich gegründetes System der Gestalten ist. — Wenn

im Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worein die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der innern Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an *der Bewegung* ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisirende Entwicklung seyn. So hat das *Bewuſstseyn*, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewuſstseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewuſstseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Theile thätig ist und das Ganze erhalten wird, aber diese Regsamkeit ist *für sich* selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und diſs ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier *für sich* ist.

Auſserdem also, daſs die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt,

wird ihr die Anschauung seiner Entwicklung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und *unter* diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die *Allgemeinheit des organischen Lebens* sich, ohne die wahrhaffte fürsichseyende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem *der Einzelnheit* herunterfallen läſst, so hat das beobachtende Bewuſstseyn nur das *Meynen* als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müssige Interesse haben kann, dieses Meynen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meynungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freyheit des Meynens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den *groſsen Einfluſs* hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern das dem organischen Leben *immanenten Eins* hat, diſs aber mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung

ausmacht, aber deren einfache Einheit ebendarum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freyläfst, — kann es die Beobachtung nicht über *artige Bemerkungen*, *interessante Beziehungen*, *freundliches Entgegenkommen dem Begriffe*, hinausbringen. Aber die artigen *Bemerkungen* sind kein *Wissen der Nothwendigkeit*, die *interessanten* Beziehungen bleiben bey dem *Interesse* stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meynung von der Vernunft; und die *Freundlichkeit* des individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b.

Die Beobachtung des Selbstbewuſstseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äuſsre Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstractionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflectirte Einfachheit, der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freyen Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit ebenso absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewuſstseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freyen Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die *Gesetze des Denkens.* Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind aufserhalb der Realität. — Sie haben keine *Realität*, heifst überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht *ganze*, aber doch *formelle* Wahrheit seyn. Allein das rein formelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraction ohne die Entzweyung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite aber, indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der *entzweyte* einfache Begriff ist; hat er auf diese Weise *Inhalt* an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist, denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt *für d e Beobachtung* als Beobachtung ist, erhält sie die Bestim-

mung eines *gefundenen*, gegebenen, d. i. *nur seyenden* Inhalts. Er wird *ruhiges Seyn* von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein *fester* Inhalt an und für sich, *in ihrer Bestimmtheit*, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit fixer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze, widerspricht aber der Einheit des Selbstbewufstseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflectirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Gröfse auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgerissen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben vielmehr einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist. In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben *als ein Inhalt*, dem die Form genommen ist, für etwas absolutes gelten sollen, sind diese Gesetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, müfsten sie als Wissen, oder denkende Bewegung, nicht aber als *Gesetze* des Wissens genommen werden. Das Beobachten aber ist nicht das Wissen selbst, und kennt es nicht, sondern verkehrt seine Natur in die

Gestalt des *Seyns*, d. h. faſst seine Negativität nur als *Gesetze* desselben auf. — Es ist hier hinreichend, die Ungültigkeit der sogenannten Denkgesetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwicklung gehört in die speculative Philosophie, worin sie sich als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nemlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist.

Diese negative Einheit des Denkens ist für sich selbst, oder vielmehr sie ist das *Fürsichselbstseyn*, das Princip der Individualität, und in seiner Realität, *thuendes Bewuſstseyn.* Zu ihm als der Realität jener Gesetze wird daher das beobachtende Bewuſstseyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieser Zusammenhang nicht für es ist, so meynt es, das Denken in seinen Gesetzen bleibe ihm auf der einen Seite stehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm itzt Gegenstand ist, nemlich das thuende Bewuſstseyn, welches so für sich ist, daſs es das Andersseyn aufhebt, und in dieser Anschauung seiner selbst als des negativen seine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet sich also für die *Beobachtung* ein *neues Feld* an der *handelnden Wirklichkeit des Bewuſstseyns.* Die Psychologie enthält die Menge von Getzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines *vorgefun-*

denen Andersseyns, sich verschieden verhält; theils diese in sich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, *gemäſs zu werden*, — theils gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur besonderes daraus für sich herauszugreiffen, und das gegenständliche *sich gemäſs zu machen*; dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbstständigkeit gibt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die *Form* bewuſster Individualität überhaupt, und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber gibt sie ihr wenigstens eine eigenthümliche Modification, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es diſs auf eine allgemeine Weise und damit für alle thut, eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den *allgemeinen Weisen*, die ihr an dem thätigen Bewuſstseyn vorkommen, ausspricht, findet mancherley Vermögen, Neigungen und Leidenschafften, und indem sich die Er-

innerung an die Einheit des Selbstbewufstseyns bey der Hererzählung dieser Collection nicht unterdrücken läfst, mufs sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, dafs in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerley und solche heterogene einander zufällige Dinge beysammen seyn können, besonders auch da sie sich nicht als todte ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieser verschiedenen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite die *wirkliche* Individualität. — Die unterschiednen wirklichen Individualitäten wieder so aufzufassen und zu erzählen, dafs der eine Mensch mehr Neigung zu diesem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verstand als der andere habe, hat aber etwas viel uninteressanteres, als selbst die Arten von Insekten, Moosen, und so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewufste Individualität hingegen, geistlos als *einzelne* seyende Erscheinung zu nehmen, hat das widersprechende, dafs ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läfst, findet es *ihr Gesetz*, und scheint itzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäffte zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einerseits die Individualität selbst, anderseits ihre allgemeine unorganische Natur, nemlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion, und so weiter; aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreiffen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich *Vorhandenes*, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beyden Seiten müſste nun diſs enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluſs auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade diſs, *ebensowohl* das *Allgemeine* zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem *vorhandenen* Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten u. s. f. zusammen zu flieſsen und ihnen gemäſs zu werden, *als* sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. *Was* auf die Individualität Einfluſs und *welchen* Einfluſs es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; *dadurch* ist diese Individualität *diese bestimmte geworden*, heiſst nichts anders, als *sie ist diſs schon gewesen.* Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einerseits

gezeigt werden als *vorhanden*, und anderseits *in dieser bestimmten Individualität*, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in *diesem* Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — particularisirt hat, so müſste er sich an und für sich selbst particularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeuſsere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgränzung äuſserer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewuſsten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweydeutige Bedeutung, *an und für sich seyende Welt* und *Lage*, *und Welt des Individuums entweder* insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so wie sie ist

in sich hineingehen lassen, und gegen *sie* sich nur als formelles Bewufstseyn verhalten hätte; — *oder* aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm *verkehrt* worden ist. — Da um dieser Freyheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreiffen, und der *Einflufs* der Wirklichkeit, welche als an und für sich *seyend* vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, dafs es entweder den Strom der einfliefsenden Wirklichkeit an ihm *gewähren* läfst, oder dafs es ihn abbricht und verkehrt. Hiedurch aber wird die *psychologische Nothwendigkeit* ein so leeres Wort, dafs von dem, was diesen Einflufs soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, dafs es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiemit das *Seyn* hinweg, welches *an und für sich* wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was *ihre* Welt als die *ihrige* ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des *vorhandenen* und des *gemachten Seyns*; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als *an sich* vorhandne Welt, und als *für sich* seyende Individualität auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung füreinander vorhanden.

c.

Beobachtung der Beziehung des Selbstbewufstseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewufstseyns zu der Wirklichkeit, oder der ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beyder gegeneinander auf die *eigenthümliche Bestimmtheit* der realen Individualität zurückgetrieben, welche *an* und *für sich* selbst ist, oder den Gegensatz des *Fürsich*seyns und des *Ansich*seyns in ihrer absoluten Vermittlung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der itzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist *für sich* oder es ist ein freyes Thun; es ist aber auch *an sich;* oder es selbst hat ein *ursprüngliches* bestimmtes *Seyn*, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie aufser ihm finden wollte. *An ihm selbst* tritt also der Gegensatz hervor, difs Gedoppelte, Bewegung des Bewufst-

seyns, und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar *die seinige* ist. Diſs *Seyn*, der *Leib* der bestimmten Individualität, ist die *Ursprünglichkeit* derselben, ihr nicht gethan haben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib, auch der von ihm *hervorgebrachte* Ausdruck seiner selbst; zugleich ein *Zeichen*, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen gibt, was es in dem Sinne *ist*, daſs es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hiezu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freye Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die *seinige* gegen die vorhandne gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck *seiner* durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche vorhin aufser dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angebohrner Leib, und in eben diesen

fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität aufeinander bezogen werden; hier aber ist die *ganze* bestimmte *Individualität* Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst diſs Ganze. Zu dem äuſsern Ganzen gehört also nicht nur das *ursprüngliche Seyn*, der angebohrne Leib, sondern ebenso die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns, und die von dem Fürsichseyn durchdrungne Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faſst, *ist*, und diſs *Seyn* ist *Ausdruck* des Innern, des als Bewuſstseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Diſs *Innre* ist ebenso nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äuſsern Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beyden Seiten also wird hier das Verhältniſs betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem *Ausdrucke* des Innern im Aeuſsern zu verstehen ist.

Diſs Aeuſsere macht zuerst nicht als *Organ* das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für anderes; denn das Innere, insofern es in dem Or-

gane ist, ist es die *Thätigkeit* selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun *als Thun*, oder das Innre als solches an ihnen haben; die Aeusserlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeusserungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innre ganz ausser sich kommen läfst, und dasselbe Anderem preisgibt. Man kann darum ebensosehr sagen, dafs diese Aeusserungen das Innere zu sehr, als dafs sie es zu wenig ausdrücken; *zu sehr*, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen *Ausdruck* des Innern, sondern es selbst unmittelbar; *zu wenig*, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Andern macht, so gibt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anders daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Aeusserlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes, gleichgültiges Aeusseres verhalten, kön-

nen sie als Innres *durch das Individuum* selbst ein anders seyn, als sie erscheinen, — entweder dafs es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder dafs es zu ungeschickt ist sich die Aufsenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, dafs ihm von Andern sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die *innere* Individualität und *nicht* ihr *Ausdruck*, oder als Aeufseres eine von dem Innern *freye* Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas anderes ist, als jenes. — Um dieser Zweydeutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es *noch*, aber sichtbar oder äufserlich *an dem Individuum selbst ist.* Im Organe aber ist es nur als unmittelbares *Thun* selbst, das seine Aeufserlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innre vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äufsere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht *Thun*, hiemit als *ruhendes* Ganzes ist, die innre Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innre als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hiedurch das *Zeichen* desselben würde; — ein äufserer, zufälliger Ausdruck, dessen *wirkliche* Seite für sich bedeutungs-

los, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freye Willkühr mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkührliche Verbindung von solchen, die ein Aeufseres für einander sind, gibt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von andern schlechten Künsten und heillosen Studien dadurch unterscheiden, dafs sie die bestimmte Individualität in dem *nothwendigen* Gegensatze eines Innern und Aeufsern, des Charakters als bewufsten Wesens, und ebendesselben als seyender Gestalt betrachtet, und diese Momente so auf einander bezieht, wie sie durch ihren Begriff aufeinander bezogen sind, und daher den Inhalt eines Gesetzes ausmachen müssen. In der Astrologie, Chiromantie und dergleichen Wissenschafften hingegen scheint nur Aeufseres auf Aeufseres, irgend etwas auf ein ihm fremdes, bezogen zu seyn. *Diese* Constellation bey der Geburt, und wenn difs Aeufsere näher auf den Leib selbst gerückt wird, *diese* Züge der Hand sind *äufsere* Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schicksal des einzelnen Menschen überhaupt. Als Aeufserlichkeiten verhalten sie sich gleichgültig zueinander und haben nicht die Nothwendigkeit füreinander, welche in der Beziehung eines *Aeufsern* und *Innern* liegen soll.

Die Hand freylich scheint nicht so sehr etwas äufseres für das Schicksal zu seyn, sondern vielmehr

als Inneres zu ihm sich zu verhalten. Denn das Schicksal ist auch wieder nur die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität *an sich* als innre ursprüngliche Bestimmtheit ist. — Zu wissen nun, was sie an sich ist, dazu kommt der Chiromante wie auch der Physiognomiker auf eine kürzere Weise, als zum Beyspiel Solon, der erst aus und nach dem Verlauffe des ganzen Lebens diſs wissen zu können erachtete; er betrachtete die Erscheinung, jene aber das *Ansich*. Daſs aber die Hand das *Ansich* der Individualität in Ansehung ihres Schicksals darstellen muſs, ist leicht daraus zu sehen, daſs sie nächst dem Organ der Sprache am meisten es ist, wodurch der Mensch sich zur Erscheinung und Verwirklichung bringt. Sie ist der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, sie *ist* das, was der Mensch *thut*, denn an ihr als dem thätigen Organe seines sich selbst vollbringens ist er als beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eignes Schicksal ist, wird sie also diſs Ansich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daſs das *Organ* der Thätigkeit *ebensowohl* ein *Seyn* als das *Thun* in ihm ist, oder daſs das innre *Ansich*seyn selbst an ihm *gegenwärtig* und ein *Seyn für* andre hat, ergibt sich eine andre Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nemlich die Organe überhaupt darum nicht als *Ausdrücke* des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun *als Thun* gegenwär-

tig, das Thun *als Thun* gegenwärtig, das Thun *als That* aber nur äuſseres ist, und Inneres und Aeuſseres auf diese Weise auseinander fällt und fremde gegen einander sind oder seyn können, so muſs nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als *Mitte* beyder genommen werden, indem eben diſs, daſs das Thun an ihm *gegenwärtig* ist, zugleich eine *Aeuſserlichkeit* desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nemlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Einheit des Innern und Aeuſsern ist nun vors erste selbst auch äuſserlich; alsdenn aber ist diese Aeuſserlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als *einfache* Aeuſserlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein *einzelnes* für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zustand, oder aber als *ganze* Aeuſserlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die *einfachen Züge der Hand* also, ebenso *Klang* und *Umfang* der *Stimme*, als die individuelle Bestimmtheit der *Sprache*, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die *Schrifft*, und zwar in ihrer Besonderheit als *Handschrifft* — alles dieses ist *Ausdruck* des Innern, so daſs er als die *einfache Aeuſserlichkeit* sich wieder gegen die *vielfache Aeuſserlichkeit* des Handelns und des Schicksals, sich als *Inneres* gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angebohrne Eigenthümlichkeit

des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das *Innere*, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine *Erscheinung* und Aeuſserlichkeit *zuerst* an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrifft, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und *alsdann* erst drückt es sich *weiter* hinaus noch auſsen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeuſserung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltne an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, *Aeuſserung* als *Reflexion über* die wirkliche Aeuſserung. — Das Individuum ist zu und bey seinem äuſsern Thun darum nicht stumm, weil es dabey zugleich in sich reflectirt ist, und es äuſsert diſs in sich reflectirtseyn; diſs theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeuſserung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeuſserung Inneres bleibt, wird also das Reflectirt*seyn* des

Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniſs es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Diſs reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas *anderes* seyn und für etwas anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm *Ernst* mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich *seyender* Ausdruck, und fällt hiemit selbst in die Bestimmung des *Seyns* herunter, das absolut zufällig für das selbstbewuſste Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein *Zeichen*, so daſs dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl *sichtbares* Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer andern Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: *Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluſs an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu machen.* — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was *sie* vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der

Individualität nicht enthielt, — ebenso ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber diſs ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität *gibt dasjenige in sich reflectirtseyn auf*, welches in den *Zügen* ausgedrückt ist, und *legt ihr Wesen in das Werk*. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewuſsten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr *Inneres* und *Aeuſseres* seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — *Wissenschafft* zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen diſs Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von praktischem und theoretischem, beydes nemlich innerhalb des praktischen selbst gesetzt, — von der sich

im Handeln, difs im allgemeinsten Sinne genommen, verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflectirt, und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das *unwesentliche Aeufsere* gilt ihm die *That* selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigtern Wirklichkeit, — für das *wesentliche Innre* aber, das *Insichseyn* der Individualität. Unter den beyden Seiten, welche das praktische Bewufstseyn an ihm hat, dem Beabsichten und der That, — dem *Meynen* über seine Handlung, und der *Handlung* selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger *unwesentliche* Aeufserung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeufserung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beydes der *gemeynte* Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also *gemeyntes* Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meynen über die gemeynte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innre Natur und den Charakter ihrer Gestalt bey ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meynung ist von der

Art, daſs es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm in sich Reflectirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist *Wirklichkeit* des Geistes, wie sie nur für die Meynung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeynten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrifft, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches Daseyn auf eben solches *gemeyntes Innres*. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die *Fähigkeit*, *es zu seyn;* die feste abstracte Bestimmtheit verliert sich dadurch in die concrete unendliche Bestimmtheit des *einzelnen* Individuums, die nun kunstreichere Schildereyen erfordert, als jene Qualificationen sind. Solche kunstreichen Schildereyen sagen wohl mehr als die Qualification durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. s. f., aber für ihren Zweck das gemeynte Seyn, oder die einzelne Individualität auszusprechen, bey weitem nicht genug; so wenig als die Schildereyen der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewuſstseyn ist als gemeyntes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschafft der Menschenkenntniſs, welche auf den vermeynten Menschen, so wie der Physiogno-

mik, die auf seine vermeynte Wirklichkeit geht und das bewufstlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas end- und bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meynt, weil es nur meynt, und sein Inhalt nur gemeyntes ist.

Die *Gesetze*, welche diese Wissenschafft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beyden gemeynten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meynen seyn. Auch da difs vermeynte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade difs zu seinem Gegenstande hat, dafs er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflectirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so mufs es bey seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, dafs nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur *eine Meynung von sich* gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat difs als dasselbe auszusprechen, — seine *Meynung* zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meynung *von sich* beyzubringen. Dem *Inhalte* nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben, sagt der Krämer; und auch allemal wenn ich Wäsche trockne, sagt die Hausfrau.“

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch difs: „wenn jemand sagte, du handelst zwar, wie ein ehrlicher

Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen *treffend*, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschafft des Meynens ist, daſs nemlich *die Wirklichkeit* des Menschen, sein Gesicht u. s. f. sey. — Das *wahre Seyn* des Menschen ist vielmehr *seine That;* in ihr ist die Individualität *wirklich*, und sie ist es, welche das *Gemeynte* in seinen beyden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeynte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das *negative* Wesen dar, welches nur *ist*, insofern es Seyn aufhebt. Alsdenn hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meynung ebenso in Ansehung der selbstbewuſsten Individualität auf, welche in der Meynung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein einfach bestimmtes, allgemeines, in einer Abstraction zu befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr *gesagt* werden, was *sie ist*. Sie *ist* diſs, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie *ist* diſs, und der individuelle Mensch *ist*, was sie *ist;* in der Einfachheit *dieses Seyns* ist er für andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf nur gemeyntes zu seyn.

Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem *Seyn* als Seyn die Rede, und *einerseits* das gedoppelte Seyn, der *Gestalt* und der *That*, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein *ächtes Seyn* zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das ausdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meynt, oder was man meynte, daſs er thun nur könnte. Ebenso indem *andererseits* sein *Werk* und seine innre *Möglichkeit*, Fähigkeit oder Absicht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirklichkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und aus seiner Handlung in sich gekehrt, in diesem Innern ein anderes zu seyn meynt, als in der *That*. Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke wird, gibt sich damit wohl dem Preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht ebendiſs aus, ob sie ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeyntes Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit verändert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, *was* sie ist, das heiſst, ob sie *ist*, oder ob sie *nichts ist*. — Die Zergliederung dieses Seyns in Absichten, und dergleichen Feinheiten, wodurch der *wirkliche* Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeyntes Seyn zurück erklärt werden soll, wie er wohl selbst auch, sich besondere Absichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müs-

sen dem Müssiggange der Meynung überlassen bleiben, der, wenn er seine thatenlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden ableugnen und ihn auf diese Weise mißshandeln will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das *Ansich* ist, sondern vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältnisse überhaupt, in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern stehend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen muß. In der Psychologie ist es die *äußere Wirklichkeit* der *Dinge*, welche an dem Geiste ihr sich bewußtes *Gegenbild* haben und ihn begreifflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er in seinem *eignen* Aeußern als in einem Seyn, welches die *Sprache* — die sichtbare Unsichtbarkeit seines Wesens — sey, erkannt werden. Noch ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren, festen, rein daseyenden Wirklichkeit ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die *sprechende* Gegenwart des Individuums ist, welcher in seiner *handelnden* Aeußerung zugleich die sich in sich *reflectirende* und *betrachtende* darstellt, eine Aeußerung, wel-

che selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeuſsere eine ganz *ruhende* Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewuſsten Bewegung sich für sich darstellt und als bloſses Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf diſs sein Aeuſseres, daſs sie als Verhältniſs des *Causalzusammenhangs* begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines an sich seyenden auf ein anderes an sich seyendes, als eine *nothwendige*, diſs Verhältniſs ist.

Daſs nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muſs sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, aber nicht des Thuns gegen die äuſsere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewuſsten Wesens in sich selbst, nach auſsen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bey der Hand seyn, ebenso das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äuſserer *Gegenstand* ist, hat.

Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewufste Individuum als Extrem gegen seine eigne ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich *für sich* erhält, nicht zugleich nach aufsen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflectirtes, und woran die Seite des *Seyns* nicht ein *Seyn für anderes* ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich reflectirtes, und das Thun besprechendes Daseyn betrachtet; aber difs Seyn ist ein gegenständliches, und das Resultat der physiognomischen Beobachtung ist dieses, dafs das Selbstbewufstseyn gegen eben diese seine Wirklichkeit, als gegen etwas gleichgültiges gegenübertritt. Diese Gleichgültigkeit verschwindet darin, dafs difs in sich reflectirtseyn selbst *wirkend* ist; dadurch erhält jenes Daseyn eine nothwendige Beziehung auf es; dafs es aber auf das Daseyn wirkend sey, mufs es selbst ein aber nicht eigentlich gegenständliches Seyn haben, und als difs Organ soll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird der Zorn zum Beyspiel, als ein solches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato gibt ihr sogar noch etwas höheres, das nach einigen sogar das Höchste ist, zu, nemlich die Prophezeihung, oder die Gabe das Heilige und Ewige unvernünftiger Weise auszusprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und so fort hat, kann nicht als die ganz in sich reflectirte Bewegung desselben an-

gesehen werden, sondern sie ist darin vielmehr so, daſs sie ihm schon in den Leib geschlagen ist, und ein animalisches heraus gegen die Aeuſserlichkeit sich wendendes Daseyn hat.

Das *Nervensystem* hingegen ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die *Nerven* selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seine Richtung nach Auſsen versenkten Bewuſstseyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende — die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbstbewuſstseyns betrachtet werden. Insofern das Moment des Seyns, welches diſs Organ hat, ein *Seyn für anderes*, Daseyn ist, ist es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewuſstseyns. Diſs *in sich selbst seyn* ist aber seinem Begriffe nach eine Flüssigkeit, worin die Kreise, die darein geworfen werden, sich unmittelbar auflösen, und kein Unterschied als *seyender* sich ausdrückt. Inzwischen wie der Geist selbst nicht ein abstract-einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen, worin er sich in Momente unterscheidet, in dieser Unterscheidung selbst aber frey bleibt, und wie er seinen Körper überhaupt zu verschiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil desselben nur Einer bestimmt, so kann auch sich vorgestellt werden, daſs das flüssige *Seyn* seines *Insichs*eyns ein gegliedertes ist; und es scheint so vorgestellt werden zu müssen, weil das in sich reflectirte *Seyn* des Geistes im Ge-

hirn selbst wieder nur eine Mitte seines reinen Wesens und seiner körperlichen Gegliederung ist, eine Mitte, welche hiemit von der Natur beyder und also von der Seite der letztern auch die *seyende* Gegliederung wieder an ihr haben muſs.

Das geistig-organische Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines *ruhenden bestehenden* Daseyns; jenes muſs als Extrem des Fürsichseyns zurücktreten, und diese als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdenn der Gegenstand ist, worauf jenes als Ursache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche *Fürsichseyn* des Geistes ist, so ist der Schädel und die Rückenwirbelsäule das andere ausgeschiedne Extrem hinzu, nemlich das feste ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daseyns des Geistes denkt, nicht der Rücken, sondern nur der Kopf einfallt, so können wir uns in der Untersuchung eines Wissens, als das vorliegende ist, mit diesem — für es nicht zu schlechten — Grunde begnügen, um diſs Daseyn auf den Schädel einzuschränken. Sollte einem der Rücken insofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wissen und Thun zum Theil *ein-* zum Theil aber *aus*getrieben wird, so würde diſs dafür, daſs das Rückenmark mit zum innwohnenden Orte des Geistes, und seine Säule zum gegenbildlichen Daseyn genommen werden müsse, darum nichts beweisen, weil es zuviel bewiese; denn man kann ebenso sich erinnern, daſs

auch andere äufserliche Wege, der Thätigkeit des Geistes beyzukommen, um sie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelsäule fällt also, wenn man will, *mit Recht* hinweg; und es ist so gut, als viele andere naturphilosophische Lehren, *construirt*, dafs der Schädel allein zwar nicht die *Organe* des Geistes enthalte. Denn difs wurde vorhin aus dem Begriffe dieses Verhältnisses ausgeschlossen, und defswegen der Schädel zur Seite des Daseyns genommen; oder wenn nicht an den *Begriff* der Sache erinnert werden dürfte, so lehrt ja die Erfahrung, dafs wie mit dem Auge als Organe gesehen, so *nicht* mit dem Schädel gemordet, gestohlen, gedichtet, u. s. w. wird. — Es ist sich defswegen auch des Ausdrucks *Organ* für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu sprechen ist. Denn ob man gleich zu sagen pflegt, dafs es vernünftigen Menschen nicht auf das Wort, sondern auf die *Sache* ankomme, so ist daraus doch nicht die Erlaubnifs zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen, denn difs ist Ungeschicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte *Wort* nicht zu haben meynt und vorgibt, und es sich verbirgt, dafs ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieser vorhanden wäre, würde er auch sein rechtes Wort haben. — Zunächst hat sich hier nur difs bestimmt, dafs wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum ist.

In diesem todten Seyn hätten also die geistigen Bewegungen und bestimmten Weisen des Gehirns ihre Darstellung äuſserer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum selbst ist, sich zu geben. Für das Verhältniſs derselben zu ihm, der als todtes Seyn den Geist nicht in sich selbst innwohnen hat, bietet sich zunächst das oben festgesetzte, das äuſsere mechanische dar, so daſs die eigentlichen Organe, — und diese sind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit schlagen oder platt stoſsen, oder wie man sonst diese Einwirkung darstellen mag. Selbst ein Theil des Organismus, muſs in in ihm zwar, wie in jedem Knochen, eine lebendige Selbstbildung gedacht werden, so daſs, hiernach betrachtet, er von seiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und dessen äuſsere Beschränkung setzt; wozu er auch als das härtere eher das Vermögen hat. Dabey aber würde noch immer dasselbe Verhältniſs in der Bestimmung der Thätigkeit beyder gegeneinander bleiben; denn ob der Schädel das bestimmende, oder das bestimmte ist, diſs änderte an dem Causalzusammenhange überhaupt nichts, nur daſs dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbstbewuſstseyns gemacht würde, weil in ihm als *Ursache* sich die Seite des *Fürsichseyns* fände. Allein indem das *Fürsichseyn* als *organische Lebendigkeit in beyde* auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Causalzusammenhang zwischen ihnen hinweg. Diese Fortbildung beyder aber hinge im Innern zusammen,

und wäre eine organische prästabilirte Harmonie, welche die beyden sich aufeinander beziehenden Seiten frey gegeneinander und jeder ihre eigene *Gestalt* läſst, der die Gestalt der andern nicht zu entsprechen braucht; und noch mehr die Gestalt und die Qualität gegeneinander, — wie die Form der Weinbeere und der Geschmack des Weines frey gegeneinander sind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Bestimmung des *Fürsichseyns*, auf die Seite des Schädels aber die Bestimmung des *Daseyns* fällt, so ist innerhalb der organischen Einheit *auch* ein Kausalzusammenhang derselben zu setzen; eine nothwendige Beziehung derselben als äuſsere füreinander, d. h. eine selbst äuſserliche, wodurch also ihre *Gestalt* durcheinander bestimmt würde.

In Ansehung der Bestimmung aber, in welcher das Organ des Selbstbewuſstseyns auf die gegenüberstehende Seite thätige Ursache wäre, kann auf mancherley Weise hin und her geredet werden; denn es ist von der Beschaffenheit einer Ursache die Rede, die nach ihrem *gleichgültigen* Daseyn, ihrer Gestalt und Gröſse betrachtet wird, einer Ursache, deren Innres und Fürsichseyn gerade ein solches seyn soll, welches das unmittelbare Daseyn nichts angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniſs dieser beyden Verhältnisse ist, da jenes das sich auf sich selbst Beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Gren-

zenlosigkeit selbst. Alsdenn wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn gibt, und daher die *flüssige Einfachheit* des organischen Lebens *rein auf eine Seite*, und die *Articulation* und *Eintheilung* desselben ebenso in seinen Unterschieden auf die *andere* Seite stellt, so daſs sie, wie sie hier gefaſst werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein *expandirteres*, in diesem ein *contrahirteres* Gehirnorgan besitzen müſste, oder auch gerade umgekehrt. — Ebenso ob seine *Ausbildung* das Organ vergröſserte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daſs es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es ebenso unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa *vornehmer* als ein *Erregen* bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Cantharidenpflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung,

welche ebensosehr eingreifft, läfst den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewufstseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohnehin nicht das Gehirn, was als *animalischer* Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als *Seyn* der *selbstbewufsten* Individualität. — Sie als stehender Charakter und sich bewegendes bewufstes Thun ist *für sich* und *in sich*; diesem Für- und Insichseyn steht ihre Wirklichheit und Daseyn für anderes entgegen; das Für- und Insichseyn ist das Wesen und Subject, welches am Gehirne ein Seyn hat, das *unter es subsumirt* ist, und seinen Werth nur durch die innwohnende Bedeutung erhält. Die andre Seite der selbstbewufsten Indivi-dividualität aber, die Seite ihres Daseyns ist das *Seyn* als selbstständig und Subject, oder als ein *Ding*, nemlich ein Knochen; die *Wirklichkeit und Daseyn des Menschen ist sein Schädelknochen.* — Difs ist das Verhältnifs und der Verstand, den die beyden Seiten dieser Beziehung in dem sie beobachtenden Bewufstseyn haben.

Diesem ist es nun um die bestimmtere Beziehung dieser Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes zu seyn. Aber die Vielseitigkeit des Geistes gibt seinem Daseyn eine ebensolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen ist, ist die

Bestimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche diſs Daseyn getheilt ist, und es ist zu sehen, wie sie das Hinweisen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen ist kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine sprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen gestohlen, gemordet u. s. f., noch verzieht er zu solchen Thaten im geringsten die Miene, so daſs er sprechende Gebehrde würde. — Noch hat auch dieses *Seyende* den Werth eines *Zeichens*. Miene und Gebehrde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Insel eingeschlagen ist, kündigen sich sogleich an, daſs noch irgend etwas anderes damit gemeynt ist, als das, was sie unmittelbar *nur sind*. Sie geben sich selbst sogleich für Zeichen aus, indem sie eine Bestimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas anderes dadurch hinweist, daſs sie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann sich wohl auch bey einem Schädel, wie Hamlet bey Yoriks, vielerley einfallen lassen, aber der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, daſs an ihm unmittelbar nichts anderes zu sehen und zu meynen ist, als nur er selbst; er erinnert wohl an das Gehirn und seine Bestimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewuſste Bewegung, indem er weder Miene und Gebehrde, noch etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewuſsten Thun herkommend sich ankündigte; denn er ist diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine sol-

che andere Seite darstellen sollte, die nicht mehr sich in sich reflectirendes Seyn, sondern rein *unmittelbares Seyn* wäre.

Da er ferner auch nicht selbst fühlt, so scheint sich eine bestimmtere Bedeutung für ihn etwa noch so ergeben zu können, daſs bestimmte Empfindungen durch die Nachbarschafft erkennen lieſsen, was mit ihm gemeynt sey; und indem eine bewuſste Weise des Geistes bey einer bestimmten Stelle desselben ihr Gefühl hat, wird etwa dieser Ort in seiner Gestalt sie und ihre Besonderheit andeuten. Wie zum Beyspiel manche bey dem angestrengten Denken oder auch schon beym *Denken* überhaupt, eine schmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das *Stehlen*, das *Morden*, das *Dichten* und so fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet seyn, die auſserdem noch ihre besondere Stelle haben müſste. Diese Stelle des Gehirns, die auf diese Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrscheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder diese würde aus Sympathie oder Consensus auch nicht träge seyn, sondern sich vergröſsern oder verkleinern, oder auf welche Weise es sey sich formiren. — Was jedoch diese Hypothese unwahrscheinlich macht, ist diſs, daſs das Gefühl überhaupt etwas unbestimmtes ist, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens seyn möchte, so daſs sich mit dem Diebs- Mörders- Dichters Kopf-

Kitzel, oder Schmerz andere vermischen, und sich von einander so wie von denen, die man bloſs körperlich nennen kann, so wenig unterscheiden lassen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir seine Bedeutung nur auf das körperliche einschränken, sich die Krankheit bestimmen läſst.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenseitige Beziehung, so wie deren durch sich selbst sprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn denn die Beziehung doch statt finden soll, eine *begrifflose* freye prästabilirte Harmonie der entsprechenden Bestimmung beyder Seiten übrig und nothwendig; denn die eine *soll geistlose Wirklichkeit*, *bloſses Ding* seyn. — Es stehen also eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelstellen, auf der andern eine Menge Geistes-Eigenschafften, deren Vielheit und Bestimmung von dem Zustande der Psychologie abhängen wird. Je elender die Vorstellung von dem Geiste ist, um so mehr wird von dieser Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenschafften um so weniger, theils um so abgeschiedener, fester und knöcherner, hiedurch Knochenbestimmungen um so ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein obzwar durch die Elendigkeit der Vorstellung von dem Geiste vieles erleichtert ist, so bleibt doch immer eine sehr groſse Menge auf beyden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Israels

aus dem Sand am Meere, dem sie entsprechen sollen, jedes das Körnchen, dessen Zeichen es ist, sich nehmen sollte, so ist diese Gleichgültigkeit und Willkühr, welche jedem das seine zutheilte, ebenso stark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenschafft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müſste, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Psychologie und Menschenkenntniſs zu sprechen pflegt, ihre Schädelstätten und Knochenformen zuweist. — Der Schädel des Mörders hat dieses — nicht Organ, auch nicht Zeichen, sondern diesen Knorren; aber dieser Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenschafften, so wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertieffungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertieffungen. Und wieder kann sein Mordsinn, auf welchen Knorren oder Vertieffung es sey, und hinwiederum diese, auf welche Eigenschafft es sey, bezogen werden; denn weder ist der Mörder nur diſs Abstractum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertieffung. Die Beobachtungen, welche hierüber angestellt werden, müssen darum gerade auch so gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bey der Wäsche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daſs es immer regnet, wenn dieser Nachbar vorbeygeht, oder wenn Schweinsbraten gegessen wird. Wie der Regen gegen diese Umstände so gleichgültig ist für die Beobachtung *diese* Bestimmt-

heit des Geistes gegen *dieses* bestimmte Seyn des Schädels. Denn von den beyden Gegenständen dieses Beobachtens ist der eine ein trockenes *für sich seyn*, eine knöcherne Eigenschafft des Geistes, wie der andere ein trockenes *an sich ſeyn*; ein so knöchernes Ding als beyde sind, ist vollkommen gleichgültig gegen alles andere; es ist dem hohen Knorren eben ſo gleichgültig, ob ein Mörder in seiner Nachbarschafft, als dem Mörder, ob die Plattheit in seiner Nähe ist.

Es bleibt allerdings die *Möglichkeit*, daſs mit irgend einer Eigenschafft, Leidenschafft u. s. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden sey, unüberwindlich übrig. Man *kann sich* den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieser Schädelstelle, den Dieb mit einer dort, *vorstellen*. Von dieser Seite ist die Schädelwissenschafft noch groſser Erweiterung fähig; denn zunächst scheint sie sich nur auf die Verbindung eines Knorren mit einer Eigenschafft *an demselben Individuum*, so daſs dieses beyde besitzt, einzuschränken. Aber schon die natürliche Schädelwissenschafft, — denn es muſs so gut eine solche, als eine natürliche Physiognomik geben, — geht über diese Schranke hinaus; sie urtheilt nicht nur, daſs ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daſs die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andre ehliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Ebenso

kann man sich auch den, der mit dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch ſeinen Nachbar, und weiter hinaus seine Mitbürger u. s. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelstelle *vorstellen*, ſo gut als die fliegende Kuh, die zuerst von dem Krebs, der auf dem Esel ritt, geliebkost und hernach u. s. f. wurde. — Wird aber die *Möglichkeit* nicht im Sinne der Möglichkeit *des Vorstellens*, sondern der *innern* Möglichkeit, oder des *Begriffs* genommen, so ist der Gegenstand eine solche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung ist und seyn soll, und sie also nur in der Vorstellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beyden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu bestimmen, theils frisch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daſs das *Aeuſsere der Ausdruck des Innern* sey, theils sich unterstützend mit der Analogie von Schädeln der Thieren, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menschen, von denen es aber zugleich um ebenso schwerer zu sagen wird, welchen sie haben, indem es nicht der Vorstellung eines jeden Menschen so leicht seyn kann, sich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — so findet der Beobachter bey der Versicherung der Gesetze, die er entdeckt haben will, eine *vorzügliche Hülfe* an einem Unterschiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muſs. — Das *Seyn* des

Geistes kann wenigstens nicht als so etwas schlechthin unverrücktes und unverrückbares genommen werden. Der Mensch ist frey; es wird zugegeben, daſs das *ursprüngliche* Seyn nur *Anlagen* sind, über welche er viel vermag, oder welche günstiger Umstände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein *ursprüngliches* Seyn des Geistes ist eben sowohl als ein solches auszusprechen, das nicht als Seyn existirt. Widersprächen also Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Gesetz zu versichern einfällt, — wäre es schön Wetter am Jahrmarkte oder bey der Wäsche, so könnten Krämer und Hausfrau sprechen, daſs es *eigentlich* regnen *sollte*, und die *Anlage* doch dazu *vorhanden* sey; ebenso das Schädelbeobachten, — daſs diſs Individuum *eigentlich* so seyn *sollte*, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine *ursprüngliche Anlage* habe, die *aber* nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie *sollte vorhanden* seyn. — Das *Gesetz* und das *Sollen* gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bey dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die *Wirklichkeit* nicht vorhanden; so gilt die *leere Möglichkeit* für eben soviel. — Diese Möglichkeit, d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiemit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daſs die Freyheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das *Seyn* über-

haupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches inneres wie als äuſseres knöchernes, und daſs das Individuum auch etwas anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daſs dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas wirkliches als auch nur eine *Anlage*, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daſs er etwas nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daſs sie wider dasjenige, dem sie aufhelffen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Meynen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das *Gegentheil* dessen aber *gedankenlos* selbst zu sagen, was es fest hält; — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend etwas angedeutet, aber eben so gut *auch nicht.*

Was der Meynung selbst bey dieser Ausrede vorschwebt ist der wahre, sie gerade vertilgende Gedanke, daſs das *Seyn* als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein *ursprüngliches Seyn* ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seinerseits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewuſstseyn, und so wenig sein Wesen, daſs es vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewuſstseyn sich allein *wirklich* ist, durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von

dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das *wirkliche Daseyn* des Bewufstseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeufsere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeufsere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, dafs von diesem Aeufsern *nur* auf das Innere, das *etwas anders* sey, *geschlossen* werde, das Aeufsere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen *Ausdruck* sey. Denn in dem Verhältnisse beyder zueinander, fällt eben auf die Seite des Innern, die Bestimmung der sich *denkenden* und *gedachten*, auf die Seite des Aeufsern aber die *der seyenden Wirklichkeit.* — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist difs, *weil* dein *Knochen* so beschaffen ist; so heifst es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für *deine Wirklichkeit* an. Die bey der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die *weichen* Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, dafs diese kein wahres *Ansich*, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müfste die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, dafs ein Knochen für den Menschen nichts *Ansich*, viel weniger *seine* wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewufsten Vernunft wird eine solche Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen andern beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahndung *des Erkennens* gedieheü, es auf die geistlose] Weise, dafs das Aeufsere Ausdruck des Innern sey, erfafst hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinander zu legen. Denn der Gedanke heifst um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraction ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegensatz aber, auf den es hier ankömmt, hat zu seinen Gliedern, die ihrer bewufste Individualität, und die Abstraction der ganz zum *Dinge* gewordene Aeufserlichkeit, — jenes innre Seyn des Geistes als festes geistloses Seyn aufgefafst, eben solchem Seyn entgegengefetzt. — Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen, und sich überfchlagen mufs; denn erst das ganz schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. — Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, dafs es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey, und gewesen sey, was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäufserung ein höheres

Daseyn *möglich*, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns stehen geblieben; weil der Geist um so gröſser ist, aus je grösserem Gegensatze er in sich zurück kehrt; diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäuſserung seines Fürsichseyns. Allein wenn ein solches Bewuſstseyn sich nicht reflectirt, ist die Mitte, worin es steht, die unselige Leere, indem dasjenige, was sie erfüllen sollte, zum festen Extreme geworden ist. So ist diese letzte Stuffe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung nothwendig,

Denn die Uebersicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältnissen, welche den Inhalt und Gegenstand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daſs in ihrer *ersten Weise*, in der Beobachtung der Verhältnisse der unorganischen Natur ihr schon das *sinnliche Seyn verschwindet*; die Momente ihres Verhältnisses, stellen sich als reine Abstractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daseyn von Dingen fest geknüpft seyn sollten, das aber verlohren geht, so, daſs das Moment sich als reine Bewegung und als allgemeines erweist. Dieser freye in sich vollendete Proceſs behält die Bedeutung eines gegenständlichen; tritt aber nun als ein *Eins* auf; im Proceſse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das

Organiſche. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem und bleibt frey für sich, so daſs der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhafften Ausdruck, *als Allgemeines* da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeuſseres oder, was dasselbe ist, ein *Inneres* der organischen Natur bleibt. — Der organische Proceſs ist nur frey *an sich*, ist es aber nicht *für sich selbst*; im *Zwecke* tritt das Fürsichseyn seiner Freyheit ein; *existirt* als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewuſste Weisheit, die auſser jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber indem sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegenstandes als eines seyendes ist, werden ihr *Gesetze des Denkens*, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlauffen sie sich in das Eins des Selbstbewuſstseyns. — Dieser neue Gegenstand ebenso als *seyendes* genommen, ist das *einzelne*, *zufällige* Selbstbewuſstseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeynten Geistes, und des zufälligen Verhältnisses von bewuſster Wirklichkeit auf unbewuſste. Er an sich selbst

nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflectirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeufsre, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieser wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum *festen Seyn* zurück, und spricht ihrem Begriffe nach aus, dafs die Aeusserlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, sondern als *todes Ding* die äufsere und unmittelbare Wirklichkeit des Geistes sey. Was von der allerersten Beobachtung der unorganischen Natur aufgehoben wurde, dafs nemlich der Begriff als Ding vorhanden seyn sollte, stellt diese letzte Weise so her, dafs sie die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem toden Seyn die Bedeutung des Geistes giebt — Die Beobachtung ist damit dazu gekommen, es auszusprechen, was unser Begriff von ihr war, dafs nemlich die Gewifsheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht. — Man meynt zwar dabey wohl nicht, dafs der Geist, der von einem Schädel vorgestellt wird, als Ding ausgesprochen werde; es soll kein Mate-

rialismus, wie man es nennt, in diesem Gedanken liegen, sondern der Geist vielmehr noch etwas anders als diese Knochen seyn; aber er *ist*; heifst selbst nichts anders, als, er ist ein *Ding*. Wenn das *Seyn* als solches oder Dingseyn von dem Geiste prädicirt wird, so ist darum der wahrhaffte Ausdruck hievon, dafs er ein solches wie *ein Knochen ist*. Es mufs daher für höchst wichtig angesehen werden, dafs der wahre Ausdruch davon dafs vom Geiste rein gesagt wird, *er ist*, sich gefunden hat. Wenn sonst vom Geiste gesagt wird, *er ist*, hat *ein Seyn*, ist ein *Ding*, eine einzelne *Wirklichkeit*, so wird damit nicht etwas *gemeynt*, das man sehen, oder in die Hand nehmen, stofsen und so fort, kann, aber *gesagt* wird ein solches, und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiemit so aus, dafs *das Seyn des Geistes ein Knochen ist*.

Difs Resultat hat nun eine doppelte Bedeutung, einmal seine wahre, insofern es eine Ergänzung des Resultates der vorhergehenden Bewegung des Selbstbewufstseyns ist. Das unglückliche Selbstbewufstseyn entäufserte sich seiner Selbstständigkeit und rang sein *Fürsichseyn* zum *Dinge* heraus. Es kehrte dadurch aus dem Selbstbewufstseyn in das Bewufstseyn zurück, d. h. in das Bewufstseyn, für welches der Gegenstand ein *Seyn*, ein *Ding* ist; — aber difs, was Ding ist, ist das Selbstbewufstseyn; es ist also die Einheit des Ich und des Seyns, die *Kategorie*. Indem der Gegenstand für das Bewufstseyn so be-

stimmt ist, *hat es Vernunft.* Das Bewuſstseyn, so wie das Selbstbewuſstseyn *ist an sich* eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewuſstseyn, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, daſs es Vernunft *habe;* — hievon aber ist noch das Wissen, was Vernunft ist, unterschieden. — Die Kategorie, welche die *unmittelbare* Einheit des *Seyns* und des *Seinen* ist, muſs beyde Formen durchlauffen, und das beobachtende Bewuſstseyn ist eben dieses, dem sie sich in der Form des *Seyns* darstellt. In seinem Resultate spricht das Bewuſstseyn dasjenige, dessen bewuſstlose Gewiſsheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er ist das *unendliche Urtheil*, daſs das Selbst ein Ding ist, — ein Urtheil, das sich selbst aufhebt. — Durch dieses Resultat ist also bestimmt zur Kategorie diſs hinzugekommen, daſs sie dieser sich aufhebende Gegensatz ist. Die *reine* Kategorie, welche in der Form des *Seyns* oder der *Unmittelbarkeit* für das Bewuſstseyn ist, ist der noch *unvermittelte*, nur *vorhandne* Gegenstand, und das Bewuſstseyn ein eben so unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils ist der Uebergang der *Unmittelbarkeit* in die Vermittlung oder *Negativität.* Der vorhandne Gegenstand ist daher als ein negativer bestimmt, das Bewuſstseyn aber als *Selbst*bewuſstseyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des *Seyns* im Beobachten durchlauffen hat, ist jetzt in der Form des

Fürsichseyns gesetzt; das Bewufstseyn will sich nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Thätigkeit sich selbst hervorbringen. *Es selbst* ist sich der Zweck seines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Refultats ist die schon betrachtete des begrifflosen Beobachtens. Dieses weifs sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als dafs es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewufstseyn nicht zugleich verliert, für die *Wirklichkeit* des Selbstbewufstseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, dafs es difs sagt, keine Klarheit des Bewufstseyns, und fafst seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflöfenden Urtheils, und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tieferliegenden Selbstbewufstseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewufstseyns einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherley Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht *daseyende*, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie *da sind*, wenn sie gesehen werden, sind sie tode Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muſs eine *unmittelbare*, *sinnliche* seyn, so daſs der Geist in dieser als toden, — denn der Knochen ist das tode insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daſs die Vernunft sich *alle Dingheit*, auch die *rein gegenständliche selbst* ist; sie ist aber diſs *im Begriffe*, oder der Begriff nur ist ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewuſstseyn dieser seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andre seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweyt, ein Gegensatz der ebendarum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses

Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaſst; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewuſstseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das *Tiefe*, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein *vorstellendes Bewuſstseyn* treibt und es in diesem stehen läſst — und die *Unwissenheit* dieses Bewuſstseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, — und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewuſstseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewuſstseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewuſstseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d, h. *es ist für es*, daſs es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewiſsheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines aufgehobenen hat, so daſs seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewuſstseyn; er ist in der Form der Dingheit, d. h. er ist *selbstständig*; aber es hat die Gewiſsheit, daſs dieser selbstständige Gegenstand kein fremdes für es ist; es weiſs hiemit, daſs es *an sich* von ihm anerkannt ist; es ist der *Geist*, der die Gewiſsheit hat in der Verdopplung seines Selbstbewuſstseyns und in der Selbstständigkeit beyder seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewiſsheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daſs es *an sich* und in seiner *in-*

nern Gewiſsheit sey, soll in sein Bewuſstseyn treten, und *für es* werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn werden, bezeichnet sich im allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie nemlich die beobachtende Vernunft, in dem Elemente der Kategorie, die Bewegung des *Bewuſstseyns*, nemlich die sinnliche Gewiſsheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederhohlte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des *Selbstbewuſstseyns* wieder durchlauffen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freyheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewuſst, und muſs als ein solches seine Wirklichkeit im andern fodern und hervorbringen — alsdenn aber, indem sich sein Bewuſstseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es *allgemeine* Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon anerkanntes bewuſst, welches in seinem reinen Bewuſstseyn alles Selbstbewuſstseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das indem es zugleich zum Bewuſstseyn kommt, die *reale Substanz* ist, worein die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daſs sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreissen, und als eigne Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, *Daseyn* und *Wirklichkeit*, aber ihre *Wahrheit* nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der *Begriff* ist, der *uns* schon entstanden, nemlich das anerkannte Selbstbewuſstseyn, das in dem andern freyen Selbstbewuſstseyn die Gewiſsheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schlieſst sich in diesem Begriffe *das Reich der Sittlichkeit* auf. Denn diese ist nichts anders als in der selbstständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewuſstseyn, das sich in einem andern Bewuſstseyn so wirklich ist, daſs dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daſs es ebendarin der *Einheit* mit ihm sich bewuſst ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewuſstseyn ist. Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraction* der *Allgemeinheit*, ist sie nur das *gedachte* Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches *Selbstbewuſstseyn* oder sie ist *Sitte*. Das *einzelne* Bewuſstseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewuſstseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewuſst, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewuſsten Vernunft, in der Selbstständigkeit des *Andern* die vollständige *Einheit* mit ihm anzuschauen, oder diese

von mir vorgefundene freye *Dingheit* eines andern, welche das negative Meinerselbst ist, als *mein* für *mich* seyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine *Substanz*, als die unwandelbare einfache *Dingheit* vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur *an sich* in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern *für sich selbst*; sie sind sich bewufst diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, dafs sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie difs Allgemeine wieder das *Thun* ihrer als einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das *rein einzelne* Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, das heifst, als *seyende Einzelnheit* hat. Dafs selbst diese seine gemeinsten Functionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese *Form* des *Bestehens* seines Thuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebensosehr *seinen Inhalt*; was es thut, *ist* die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen verein-

zelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern. — Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewufstlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewüfsten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und ebendadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der *Negation* ihrer selbst ihre *positive* Bedeutung, für sich zu seyn, sich gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber diſs seyende unwandelbare Wesen ist nichts anders, als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne *ist*, und *thut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr, oder als *vereinzelt* in seiner eignen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die

Gewiſsheit seiner selbst, nichts anders in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der andern so gewiſs als seiner. — Ich schaue es in allen an, daſs sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freye Einheit mit den andern in ihnen so an, daſs sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freyen Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine *Bestimmung*, das heiſst, sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: *daſs die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäſs zu leben.*

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewuſstseyn, welches zunächst nur *unmittelbar* und dem *Begriffe nach* Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beydes kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft *muſs aus diesem Glücke heraustreten*; denn nur *an sich* oder *unmittelbar* ist das Leben eines freyen Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seyende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der

Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höhern Momente, nemlich im *Bewufstseyn über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Seyn*; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben difs, dafs der Geist in der Form des *Seyns* ist.

Ferner ist daher das *einzelne* Bewufstseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine *abstracte* Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine *Einzelnheit für sich zu seyn* weifs. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es mufs, so ist diese *unmittelbare* Einheit mit dem Geiste oder sein *Seyn* in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich *isolirt*, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das *Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewufstseyns* ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Gröfse, die wie sie für sich auftritt, in ihm eben so unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewufstseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, mufs selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstracte

Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ist sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewufstseyn hat *dieses Glück noch nicht erreicht*, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als *innres* Wesen oder als die Abstraction gesezt. — Oder er ist erst *unmittelbar*; unmittelbar seyend aber ist er *einzeln*; er ist das practische Bewufstseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich diesen als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewufst zu werden. Es hat die *Gewifsheit* dieser Einheit; es gilt ihm, dafs sie *an sich* oder dafs diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur *ihm* noch durch es zu werden hat, oder dafs sein Machen ebenso das *Finden* derselben ist. Indem diese Einheit *Glück* heifst, wird difs Individuum hiemit sein *Glück zu suchen* von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wenn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewufstseyns für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, dafs es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf sie, und das, was in ihr sich aufhebt, sind die einzelnen

Momente, die ihm isolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder *Naturtriebs*, der seine Befriedigung erreicht, welche selbst der Inhalt eines neuen Triebes ist. — Von der Seite aber, daſs das Selbstbewuſstseyn das Glück in der Substanz zu seyn verloren, sind diese Naturtriebe mit Bewuſstseyn ihres Zweckes als der wahren Bestimmung und Wesenheit verbunden; die sittliche Substanz ist zum selbstlosen Prädicate herabgesunken, dessen lebendige Subjecte die Individuen sind, die ihre Allgemeinheit durch sich selbst zu erfüllen, und für ihre Bestimmung aus sich zu sorgen haben. — In jener Bedeutung also sind jene Gestalten das Werden der sittlichen Substanz, und gehen ihr vor; in dieser folgen sie, und lösen es für das Selbstbewuſstseyn auf, was seine Bestimmung sey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit ist, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derselben in einen höhern über; nach dieser aber die falsche Vorstellung des Bewuſstseyns, das in sie seine Bestimmung setzt. Nach jener ist das *Ziel*, das sie erreichen, die unmittelbare sittliche Substanz; nach dieser aber das Bewuſstseyn derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eignes Wesen weiſs; und insofern wäre diese Bewegung das Werden der Moralität, einer höhern Gestalt als jene. Allein diese Gestalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus,

nemlich diejenige, welche in das *Fürsichseyn* fällt, oder worin das Bewufstseyn *seine* Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher sie aus der Substanz selbst hervorgeht. Da diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unsern Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Bewufstseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewufstseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu geniefsen.

In der Bestimmung sich als *für sich seyendes* das Wesen zu seyn, ist es die *Negativität* des Andern; in seinem Bewufstseyn tritt daher es selbst als das positive einem solchen gegenüber, das zwar *ist*, aber für es die Bedeutung eines nicht an sich seyenden hat; das Bewufstseyn erscheint entzweyt in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den *Zweck*, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein

erster Zweck ist aber sein *unmittelbares* abstractes *Fürsichseyn*, oder sich als *dieses Einzelne* in einem andern oder ein anderes Selbstbewufstseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewufstseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich *allgemeines* ist, und das *Gesetz unmittelbar* an ihm hat. In der Vollbringung dieses *Gesetzes* seines *Herzens* erfährt es aber, dafs das *einzelne* Wesen hiebey sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andre seyn, als dafs ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, dafs die Dingheit das *Fürsichseyn* des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewufstseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur difs Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a.

Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewuſstseyn, welches sich überhaupt die *Realität* ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst *für sich* hat, und der noch nicht seyend ist; das *Seyn* steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser *erste Zweck* ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewuſstseyn bewuſst zu werden, oder diſs Andre zu sich selbst zu machen; es hat die Gewiſsheit, daſs *an sich* schon diſs andre es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem *Fürsichseyn* sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich, denn diſs ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewuſstseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuſs der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewuſstseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und mufs zu Grunde gehn.

Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als dafs es dasselbige unmittelbar nimmt und geniefst. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eignen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewifsheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebensosehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.

Sein Thun ist nur nach einem Momente ein Thun der *Begierde*; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseyns oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist; denn *an sich* gilt es ihm für dasselbe Wesen, oder als seine Selbstheit. Das Element, worinn die Begierde und ihr Gegenstand gleichgültig gegeneinander und selbstständig bestehen, ist das *lebendige Daseyn*; der Genufs der Begierde hebt difs, insofern es ihrem Gegenstande zukommt, auf. Aber hier ist difs Element, welches beyden die abgesonderte Wirklichkeit gibt, vielmehr die Kategorie,

ein Seyn, das wesentlich ein *vorgestelltes* ist; es ist daher das *Bewufstseyn* der Selbstständigkeit; — sey es nun das natürliche, oder das zu einem System von Gesetzen ausgebildete Bewufstseyn, welches die Individuen jedes für sich erhält. Diese Trennung ist nicht an sich für das Selbstbewufstseyn, welches als *seine eigne* Selbstheit das andre weifs. Es gelangt also zum Genufse der *Lust*, zum Bewufstseyn seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewufstseyn, oder zur Anschauung der Einheit beyder selbstständigen Selbstbewufstseyn. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreifft sich als *dieses einzelne Fürsichseyende* Wesen, aber die Verwirkliehung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als *dieses einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des andern Selbstbewufstseyns, hiemit als aufgehobnes Einzelnes oder als *Allgemeines*.

Die genossene Luft hat wohl die positive Bedeutung, *sich selbst* als gegenständliches Selbstbewufstseyn geworden zu seyn, aber ebensosehr die negative, *sich selbst* aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewufstseyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelnheit sich von dem negativen *Wesen* vernichtet werden sieht, das Wirklichkeits-

los jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist. Dieses Wesen ist nichts anders als der *Begriff* dessen, was diese Individualität an sich ist. Sie ist aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes; denn sie ist sich erst die *Abstraction* der Vernunft, oder die *Unmittelbarkeit* der *Einheit* des *Fürsich* und des *Ansichseyns*; ihr Wesen ist also nur die *abstracte* Kategorie. Jedoch hat sie nicht mehr die Form des *unmittelbaren*, *einfachen* Seyns, wie dem beobachtenden Geiste, wo sie das abstracte *Sein*, oder als fremdes gesetzt, die *Dingheit* überhaupt ist. Hier ist in diese Dingheit, das Fürsichseyn und die Vermittlung getreten. Sie tritt daher als *Kreis* auf, dessen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Wesenheiten ist. Die erlangte Verwirklichung dieser Individualität besteht daher in nichts anderem, als daſs sie diesen Kreis von Abstractionen aus der Eingeschlossenheit des einfachen Selbstbewuſstseyns, in das Element des *Für es seyns*, oder der gegenständlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbstbewuſstseyn also in der genieſsenden Lust als sein Wesen zum *Gegenstande* wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenstand, den die Individualität als ihr *Wesen* erfährt, keinen Inhalt. Er ist das, was die *Nothwendigkeit* genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das *Schick-*

sal und dergleichen, ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiſs, *was* es thue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt seye, weil es der absolute als *Seyn* angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere aber unaufhaltsame und unstörbare *Beziehung*, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit ist. Sie ist dieser *feste Zusammenhang*, weil das Zusammenhängende die reinen Wesenheiten oder die leeren Abstractionen sind; Einheit, Unterschied und Beziehung sind Kategorien, deren jede nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil ist, und die daher nicht auseinander kommen können. Sie sind durch ihren *Begriff* aufeinander bezogen, denn sie sind die reinen Begriffe selbst; und diese *absolute Beziehung* und abstracte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erst den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, statt aus der toden Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewuſstseyn der eignen Leblosigkeit gestürtzt, und wird sich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die *tode* Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geschieht aus der Form des *Eins* in die der *Allgemeinheit*, aus einer absoluten Abstraction in die andere; aus dem Zwecke des reinen *Fürsichseyns*, das die Gemeinschafft mit *Andern* abgeworfen, in das *reine* Gegentheil, das dadurch

ebenso abstracte *Ansichseyn.* Diſs erscheint hiemit so, daſs das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die absolute Sprödigkeit der Einzelnheit, an der ebenso harten, aber continuirlichen Wirklichkeit zerstäubt ist. — Indem es als Bewuſstseyn die Einheit seiner selbst und seines Gegentheils ist, ist dieser Untergang noch für es; sein Zweck und seine Verwirklichung, so wie der Widerspruch dessen, was *ihm* das Wesen war, und was *an sich* das Wesen ist; — es erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es that, nemlich sein *Leben* sich *genommen* zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser *Uebergang* seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung, die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müſste das seyn, worin beyde Seiten eins wären, das Bewuſstseyn also das eine Moment im andern erkännte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, *sein eigenes Wesen* in dieser *Nothwendigkeit.* Aber diese Einheit ist für diſs Bewuſstseyn eben die Lust selbst, oder das *einfache, einzelne* Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesezte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das

Denken ist. Das Bewufstseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm wiederfährt, *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Uebergang nicht eine blose Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewufstseyns, das anderemal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstracte Nothwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hieher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewufstseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlusts in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut *fremden* Wesens. Das Selbstbewufstseyn *an sich* hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist *sein eignes* Wesen. Diese Reflexion des Bewufstseyns in sich, die Nothwendigkeit als *sich* zu wissen, ist eine neue Gestalt desselben.

b.

Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbstbewuſstseyn ist, diſs ist sie für seine neue Gestalt, worin es sich selbst als das Nothwendige ist; es weiſs *unmittelbar* das *Allgemeine*, oder das *Gesetz* in sich zu haben; welches um dieser Bestimmung willen, daſs es *unmittelbar* in dem Fürsichseyn des Bewuſstseyns ist, das *Gesetz* des *Herzens* heiſst. Diese Gestalt ist *für sich* als *Einzelnheit* Wesen, wie die vorige, aber sie ist um die Bestimmung reicher, daſs ihr diſs für *Fürsichseyn* als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Gesetz also, das unmittelbar das eigne des Selbstbewuſstseyns ist, oder ein Herz, das aber ein Gesetz an ihm hat, ist der *Zweck*, den es zu verwirklichen geht. Es ist zu ſehen, ob seine Verwirklichung diesem Begriffe entsprechen, und ob es in ihr diſs sein Gesetz als das Wesen erfahren wird.

Diesem Herzen steht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen ist das Gesetz nur erst *für sich*, noch nicht verwirklicht und also zugleich etwas *Anderes*, als der Begriff ist. Dieses Andere bestimmt sich dadurch als eine Wirklichkeit, die das entgegengesetzte des zu verwirklichenden, hiemit der *Widerspruch* des *Gesetzes* und der *Ein*

zelnheit ist. Sie ist also einerseits ein Gesetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetze des Herzens widerspricht; — und andererseits eine unter ihr leidende Menschheit, welche nicht dem Gesetze des Herzens folgt, sondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan ist. — Diese Wirklichkeit, die der itzigen Gestalt des Bewufstseyns *gegenüber* erscheint, ist, wie erhellt, nichts anders als das vorhergehende entzweyte Verhältnifs der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältnifs einer grausamen Nothwendigkeit, von welcher jene erdrückt wird. *Für uns* tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein *vorgefundenes*, indem sie kein Bewufstseyn über ihren *Ursprung* hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr *für sich* selbst oder das negative gegen difs positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiemit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres *vortrefflichen* eigenen Wesens und in der Hervorbringung des *Wohls der Menschheit* sucht. Was

sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust daher zugleich die Allgemeine aller Herzen. Beydes ist ihr *ungetrennt*; ihre Lust das gesetzmäſsige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist *unmittelbar* die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beyder nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren *ungezogenen* Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt, und frey für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses *seiner selbst* bey der *Befolgung* des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewuſstseyns der eignen Vortrefflichkeit bey der *Ueberschreitung* desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein *Schein*, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugesellt ist, nemlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in

ihrem *Inhalte* wohl zufälligerweise mit dem Gesetze des Herzens übereinstimmen, und dann kann sich dieses sie gefallen lassen; aber nicht das gesetzmäſsige rein als solches ist ihm das Wesen, sondern daſs es darin das Bewuſstseyn *seiner selbst*, daſs es *sich* darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich, und muſs dem Gesetze des Herzens weichen.

Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäſsigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniſs, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des *Herzens* zu seyn. Denn es erhält darin die Form des *Seyns*, und ist nun *allgemeine Macht*, für welche *dieses* Herz gleichgültig ist, so daſs das Individuum, *seine eigene* Ordnung dadurch, daſs es sie *aufstellt*, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht *sein* Gesetz, sondern indem sie *an sich* die seinige, für es aber eine fremde ist, nur diſs hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln; und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Uebermacht. — Durch seine That setzt es sich *in* oder vielmehr

als das allgemeine Element der seyenden Wirklichkeit, und seine That soll selbst nach seinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es sich von sich selbst *frey* gelassen, es wächst als Allgemeinheit für sich fort und reinigt sich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseyns erkennen will, erkennt sich also nicht in dieser freyen Allgemeinheit, während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Diſs Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu *widersprechen*, denn seine That soll That *seines* einzelnen Herzens, nicht freye allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That *anerkannt*, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als *freye Wirklichkeit* zu setzen, das heiſst die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als *Wirklichkeit* dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese *einzelne* dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit, ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daſs in dem, was Gesetz

ist, *jedes Herz sich* selbst erkennen muſs. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm *sein Fürsichseyn* oder *seine Lust* ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als allgemeines gelten, das heiſst, sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein *besonderer* Inhalt soll *als solcher* für allgemein zu gelten. Daher finden in diesem Inhalte die andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines andern* vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daſs in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche *es* aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, itzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil diſs Bewuſstseyn die Allgemeinheit nur erst als *unmittelbare*, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des *Herzens* kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der Wirksamkeit unbekannt, daſs sie als das *Seyende* in ihrer Wahrheit vielmehr das *an sich allgemeine* ist, worin die Einzelnheit des Bewuſstseyns, die sich ihr anvertraut, um als *diese* unmittelbare *Einzelnheit* zu *seyn*, vielmehr untergeht; statt dieses *seines Seyns* erlangt es also in dem Seyn die Entfremdung *seiner selbst.* Dasjenige, worin es sich nicht erkennt, ist aber

nicht mehr die todte Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm diese göttliche und menschliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es selbst, das sich als dieses für sich seyende dem allgemeinen entgegengesetzte Herz fixirt, so die ihr angehören, das Bewuſstseyn ihrer selbst nicht hätten; es findet sie aber vielmehr von dem Bewuſstseyn aller belebt, und als Gesetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daſs die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der That eben dadurch, daſs es das Gesetz seines Herzens verwirklicht; denn diſs heiſst nichts anders, als daſs die Individualität sich als allgemeines zum Gegenstande wird, worin es sich aber nicht erkennt.

Was also dieser Gestalt des Selbstbewuſstseyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, *widerspricht* dem, was sie *für sich* ist. Was sie aber für sich ist, hat selbst die Form absoluter Allgemeinheit für sie, und es ist das Gesetz des Herzens, welches mit dem *Selbst*bewuſstseyn unmittelbar Eins ist. Zugleich ist die bestehende und lebendige Ordnung eben so sein *eigenes Wesen* und Werk, es bringt nichts anders hervor, als sie; sie ist in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbstbewuſstseyn. Dieses ist auf diese Weise, einer gedoppelten entgegengesetzten Wesenheit angehörend, an sich selbst widersprechend, und im Innersten zerrüttet. Das

Gesetz *dieses* Herzens ist nur dasjenige, worin das Selbstbewufstseyn sich selbst erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung ist durch die Verwirklichung jenes Gesetzes, ebenso ihm sein eigenes *Wesen* und seine eigene *Wirklichkeit* geworden; was in seinem Bewufstseyn sich also widerspricht, ist beydes in der Form des Wesens und seiner eignen Wirklichkeit für es.

Indem es difs Moment seines sich bewufsten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewufstseyns, welchem sein Wcsen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, dafs überhaupt etwas wesenloses für wesentlich, etwas nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so dafs das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewufstseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewufstsein überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewufstseyn seiner Nichtigkeit, zugleich da ich Bewufstseyn überhaupt bin, das Bewufstseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beyde fixirt sind, so ist difs eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur

ein *Gegenstand* für das Bewufstseyn verrückt; nicht das Bewufstseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewufstseyn in seinem Gesetze sich *seiner selbst*, als dieses wirklichen bewufst; und zugleich indem ihm ebendieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit *entfremdet* ist, ist es als Selbstbewufstseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewufst, oder die beyden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als *sein Wesen*, das also im innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über; in die Wuth des Bewufstseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und difs dadurch, dafs es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirfft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfunden, und zum namenlosen Elende der betrognen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glückes. — Das Bewufstseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die *Individualität* als das verrückende und verkehrte aus, aber *eine fremde* und *zufällige*. Aber das Herz, oder die *unmittelbar*, *allgemeinseyn-*

wollende Einzelnheit des Bewufstseyns ist difs Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, dafs dieser Widerspruch *seinem* Bewufstseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein blofs *gemeyntes*, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Difs sein Gesetz sollte *Wirklichkeit* haben; hierin ist ihm das Gesetz als *Wirklichkeit*, als *geltende Ordnung* Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm ebenso die *Wirklichkeit*, eben das Gesetz als *geltende Ordnung*, vielmehr das Nichtige. — Ebenso seine *eigne* Wirklichkeit, *es selbst* als Einzelnheit des Bewufstseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie *seyend* zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, ebendarin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewufstseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine Ordnung, da sie das Gesetz aller *Herzen*, das heifs, des Verkehrten ist,

selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es ausſprach, Einmal erweist sie sich in dem Widerstande, welcher das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, *Gesetz* aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewuſstlose, leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewuſst sind; so daſs wenn sie auch über diese Ordnung als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meynungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich daraussetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist eben so das Verkehrte.

Denn darin, daſs sie das Gesetz aller Herzen ist, daſs alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der *für sich seyenden* Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewuſstseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den *ebenso einzel-*

nen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anders, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das *Allgemeine*, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird. Was öffentliche *Ordnung* scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reiſst, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet. Sie ist der *Weltlauff*, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine *gemeynte Allgemeinheit*, und dessen Inhalt vielmehr das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflösung ist.

Betrachten wir beyde Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, so hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meynung, oder die Einzelnheit Gesetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche ist. Sie ist aber zugleich die *Seite der Wirklichkeit* der Ordnung, denn ihr gehört das *Fürsichseyn* der Individualität an. — Die andere Seite ist das *Allgemeine* als *ruhiges* Wesen, aber eben darum nur als ein *Inneres*, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist, und

nur durch Aufhebung der Individualität, welche sich die Wirklichkeit angemaſst hat, selbst wirklich werden kann. Diese Gestalt des Bewuſstseyns, sich in dem Gesetze, in dem *An sich* Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, sondern nur als *Wesen* zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen, und daher die Einzelnheit des Bewuſstseyns aufopfern zu müssen, ist die *Tugend*.

c.

Die Tugend und der Weltlauff.

In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbstbewuſstseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die leere Allgemeinheit. In der zweyten hatten die beyden Theile des Gegensatzes, jeder die *beyden* Momente, Gesetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs, sind beyde Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesezes und der Individualität gegeneinander, aber eine entgegengesetzte. Dem Bewuſstseyn der Tugend ist das *Gesetz* das *Wesentliche* und die Individualität das aufzuhebende, und also sowohl

an ihrem Bewufstseyn selbst als an dem Weltlauffe. An jenem ist die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewufstseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopfrung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, dafs es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopfrung wird zugleich die Individualität an *dem Weltlauffe* vertilgt, denn sie ist auch einfaches beyden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewufstseyn gesetzt ist, nemlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das *an sich* Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauff ist ferner ebenso für die Tugend nicht nur difs durch die *Individualität verkehrte* Allgemeine; sondern die absolute *Ordnung* ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlauffe nur nicht als *seyende Wirklichkeit* für das Bewufstseyn vorhanden, sondern das *innere Wesen* desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als *Thun*, Bewufstseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem *An sich* des Weltlauffs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine *Inhalt* des wirklichen Weltlauffs hat sich schon ergeben; näher betrachtet, ist

er wieder nichts anders als die beyden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewufstseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren, oder *für sich* zu werden. Der Weltlauff ist also einerseits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genufs sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiemit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst so wie die übrigen Momente dieses Verhältnisses ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltsloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlauffs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewufstseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als *Nothwendigkeit in dem Bewufstseyn selbst.* Aber wie es als die *bewufste* Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als *gegenständliche* Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt

sich also wohl in beyden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die *Existenz* dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten, durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hiedurch den verkehrten Weltlauff wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Diſs wahre Wesen ist an dem Weltlauffe nur erst als sein *Ansich*, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend *glaubt* es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genieſsen. Denn insofern sie *Individualität* ist, ist sie das *Thun* des Kampfes, den sie mit dem Weltlauffe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklickeit des Weltlauffs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten, ist hiemit das Aufhören ihres *Thuns*, oder des *Bewuſstseyns* der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauff unterliege, die Tugend aber siege, — diſs muſs sich aus der Natur der lebendigen *Waffen* entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das *Wesen* der Kämpfer selbst, das nur für sie beyde gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen haben sich hiemit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das *Allgemeine* ist für das tugendhaffte Bewufstseyn im *Glauben*, oder *an sich* wahrhafft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine *abstracte* Allgemeinheit; an diesem Bewufstseyn selbst ist es *als Zweck*, an dem Weltlauffe als *Inneres*. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauff dar; denn sie *will* das Gute erst ausführen, und gibt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, dafs das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauff auftritt, damit sich darstellt, als seyend *für ein anderes;* als etwas, das nicht *an und für sich selbst* ist; denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst *für ein anderes*, heifst dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nemlich es ist erst eine *Abstraction*, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die *Gaben*, *Fähigkeiten*, *Kräffte* genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine *Wirklichkeit* hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewufstseyn der Tugend ist, wird difs Allgemeine *gut angewendet*, von ihm aber, insofern es am Weltlauff ist, *misbraucht;* — ein passives Werk-

zeug, das von der Hand der freyen Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirklichkeit misbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose, eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders, und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem diſs Allgemeine dem Bewuſstseyn der Tugend, wie dem Weltlauffe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet, die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräffte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zweckes und des Wesens des Weltlauffes in den Hinterhalt gelegt, welche dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen, und *an sich* ihn vollbringen soll; so daſs hiedurch in der That für den Ritter der Tugend sein eignes *Thun* und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterey ist, die er nicht für Ernst nehmen *kann*, weil er seine wahrhaffte Stärke darein setzt, daſs das Gute *an und für sich selbst* sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterey, die er auch nicht zum Ernste werden lassen *darf*. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was

daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfs selbst unmittellbar *bereits verwirklicht*; es ist das *Ansich*, das *Allgemeine*; und seine Verwirklichung heiſst nur dieses, daſs es *zugleich für ein anderes sey*. Die beyden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraction wurde, *sind nicht mehr getrennt*, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beyde Weisen zumal gesetzt. — Das tugendhaffte Bewuſstseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauff als gegen ein dem Guten entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstractes allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes, und für ein anderes seyendes, oder das *wirkliche Gute*. Wo also die Tugend den Weltlauff anfaſst, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind, das in alle Erscheinung des Weltlauffs, als das *Ansich* des Weltlauffs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Ebensolche Existenzen des Guten, und hiemit unverletzliche Verhältnisse, sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr darangesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein

Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eignen, noch Verletzung des Fremden stattfinden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muſs auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das *Ansich*, sondern die *Individualität* das Wesen; seine Krafft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hiedurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiſs, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend *ansich* ist, ist dem Weltlauffe nur für *ihn;* er ist frey von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daſs es für ihm nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt; und damit auch den daran befestigten tugendhafften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äuſserlich umgeworffenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich

frey machen; denn es ist ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das *gute Ansich* dem Weltlauffe listigerweise in den Rücken fallen soll, so ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauff ist das wache seiner selbst gewisse Bewufstseyn, das nicht von hinten an sich kommen läfst, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, dafs alles *für ihn* ist, dafs alles *vor ihm* steht. Das gute *Ansich* aber, ist es *für* seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht *für ihn*, sondern *ansich* ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weifs nicht wo, bleibendes Bewufstseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlauffe besiegt, weil das abstracte, unwirkliche *Wesen* in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf *Unterschieden* beruht, die allein in den *Worten* liegen. Sie wollte darin bestehen, durch *Aufopferung der Individualität* das Gute zur *Wirklichkeit* zu bringen, aber die Seite der *Wirklichkeit* ist selbst nichts anders, als die Seite der *Individualität*. Das Gute sollte dasjenige seyn, was *an sich*, und dem, was *ist*, entgegengesetzt ist, aber das *Ansich* ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das *Seyn selbst*. Das *Ansich* ist

zunächst die *Abstraction des Wesens* gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhafft, sondern nur *für das Bewufstseyn* ist; das heifst aber, es ist selbst dasjenige, was *wirklich* genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich *für ein anderes* ist, oder es ist das *Seyn*. Das Bewufstseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des *Ansich* und des *Seyns*, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauff sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die *Individualität* zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der *Wirklichkeit;* denn eben sie ist das Bewufstseyn, wodurch das *Ansichseyende* ebensosehr *für ein anderes* ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem *Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.*

Der Weltlauff siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraction das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphafften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute, und dem Misbrauche der Gaben; — solcherley ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen; erbauen, aber nichts aufbauen; Declamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, dafs das Individuum,

welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groſs macht, aber groſs von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der *Substanz* des Volks ihre *inhaltsvolle Grundlage*, und ein *wirkliches schon existirendes* Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine *allgemeine Verkehrtheit* und gegen einen *Weltlauff* gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlauffe kämpfenden Rednerey würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie werden daher *als bekannt vorausgesetzt*. Die Forderung, diſs bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Beruffung auf das Herz entgegengesetzt, welches *innerhalb* es sage, was sie bedeuten, das heiſst, die Unvermögenheit, *es in der That* zu sagen, würde eingestanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerey scheint auch auf eine bewuſstlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewiſsheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise sich damit aufzuspreitzen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der

sich darin ausdrückt, daſs sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daſs das Bewuſstseyn die Vorstellung von einem *an sich* guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läſst. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daſs der Weltlauff so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch *Aufopferung* der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die *Verwirklichung* des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben als eines bloſsen Zwecks in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiemit aber ebenso dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als *Weltlauff* dem Bewuſstseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das *Fürsichseyn* der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem *Ansichseyn* getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daſs die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweiſst sich das *Fürsichseyn* des Weltlauffs ebenso, wie das *Ansich* der Tugend nur eine

Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlauffs mag wohl nur *für sich* oder *eigennützig* zu handeln meynen; sie ist besser als sie meynt, ihr Thun ist zugleich *ansich*seyendes, *allgemeines* Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiſs sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewuſstseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie *für sich* handelt, so ist diſs eben die Hervorbringung des nur erst *ansich*seyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des *Fürsichseyns* also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meynt, — seine leere Pfiffigkeit, so wie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des *Ansich* und seine Rednerey.

Es ist also *das Thun und Treiben der Individualität, Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräffte, das Spiel ihrer Aeuſserungen ist es*, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben gibt, das Ansich nicht ein unausgeführtes, existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Processes der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewufstseyn hat itzt den Begriff von sich erfafst, der erst nur der unsrige von ihm war, nemlich in der Gewifsheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung *vor der Einheit*, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewufstseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeynten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die itzt an und für sich ihrer Realität gewifs, sich nicht mehr als *Zweck* im *Gegensatze* gegen die unmittelbarseyende Wirklichkeit erst hervorbringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewufstseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung *des für sich seyenden*

oder *negativen* Selbstbewufstseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; *es fand* eine *Wirklichkeit* vor, die das negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen *Zweck* verwirklichte. Indem aber *Zweck* und *Ansichseyn* als dasselbe sich ergeben hat, was das *Seyn* für *anderes* und die *vorgefundene Wirklichkeit* ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewifsheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewifsheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewifsheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewifsheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des *Ansich* und *Fürsichseyns*, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die *Darstellung* odes das *Aussprechen der Individualität* ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewufstseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinen Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewufst geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessen-

heit, treten nicht als seine vorgefundne Welt gegenüber, sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewuſstseyn als eine *Bewegung* unterschiedner Momente auseinander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefaſst hat. Aber in *allen* hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre *Gattung* ist. —

Das Bewuſstseyn hat hiemit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch *von sich* aus, und nicht auf *ein anderes*, sondern *auf sich selbst*. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der *Stoff* des Wirkens und der *Zweck* des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frey im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewuſstseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem *nicht gesehen* werden in das *gesehen werden*, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist *an sich*, — diſs ist seine Form als *gedachter* Einheit; und es ist *wirklich*, — diſs ist seiner Form als

seyender Einheit; es selbst ist *Inhalt* nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a.

Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine *einzelne* und *bestimmte*; die absolute Realität, als welche sie sich weiſs, ist daher, wie sie derselben sich bewuſst wird, die *abstracte allgemeine*, welche ohne Erfüllung und Inhalt, nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewuſstseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst *Resultat;* sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier *unmittelbar* als *einfaches Ansichseyn* gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem *einfachen Ansich* als *Bestimmtheit;* und das *Seyn* oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Um-

fang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, — als *ursprüngliche* Natur, denn sie *ist an sich*, — als ursprünglich-*bestimmte*, denn das Negative ist am *Ansich*, und dieses ist dadurch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann *das Thun* des Bewufstseyns *nicht beschränken*, denn dieses ist hier ein vollendetes *sich auf sich selbst* beziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frey und sich selbst gleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Principien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränckung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche *Natur* des in ihr frey und ganz bleibenden Bewufstseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche *Inhalt* dessen, was dem Individuum Zweck ist; er ist zwar *bestimmter* Inhalt, aber er ist überhaupt *Inhalt* nur, insofern wir das *Ansich*seyn isolirt betrachten; in

Wahrheit aber ist er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewuſstseyn als einzelnes an ihm selbst hat, und zunächst *als seyend*, noch nicht als thuend gesetzt ist. Für das Thun aber ist einestheils jene Bestimmtheit darum nicht Beschränkung, über welche er hinauswollte, weil sie als seyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements ist, worin es sich bewegt; anderntheils aber ist die Negativität *Bestimmtheit* nur am Seyn; aber das *Thun* ist selbst nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität ist also die Bestimmtheit aufgelöst in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Bestimmtheit.

Die einfache ursprüngliche Natur nun tritt in dem *Thun* und dem Bewuſstseyn des Thuns in den Unterschied, welcher diesem zukommt. Es ist *zuerst* als Gegenstand, und zwar als *Gegenstand*, wie er noch dem *Bewuſstseyn* angehört, als *Zweck* vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das *andere* Moment ist die *Bewegung* des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiemit die Vorstellung des *Ueberganges* selbst, oder das *Mittel*. Das *dritte* ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das thuende unmittelbar als des *seinigen* sich bewuſst ist, sondern wie er aus ihm heraus und *für es* als ein *Anderes* ist. — Diese verschiedenen Sei-

ten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daſs der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des *Zwecks* gegen die *Individualität* als *ursprüngliche Natur*, noch gegen die vorhandne Wirklichkeit, ebenso nicht des *Mittels* gegen sie als absoluten *Zweck*, noch der *bewirkten Wirklichkeit* gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Vors erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heiſst so *besondere* Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinctur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewuſstseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als *ein Nichts* in *das Nichts* hinarbeitend. — Diſs ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die *Wirklichkeit*, welche sonst als *gegebener* Stoff des Thuns, als *vorgefundene* und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nemlich nur reines übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewuſstseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloſsen leeren Scheine herabgesun-

ken. Diſs Bewuſstseyn, indem es sich zum handeln bestimmt, läſst sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und ebenso hat es sich aus dem herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst *für* das Bewuſstseyn, *indem es ihn verwirklicht hat*; der Unterschied aber eines solchen, *das für das* Bewuſstseyn nur *innerhalb seiner*, und einer auſser ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist hinweggefallen. — Nur daſs *für es* sey, was es *an sich* ist, muſs es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes *als Bewuſstseyn*. Was es *an sich* ist, weiſs es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, eh es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiemit den *Zweck* seines Thuns nicht bestimmen zu können, eh es gethan hat; aber zugleich muſs es, indem es Bewuſstseyn ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige*, das heiſst, als *Zweck* vor sich haben. Das ans handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiemit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muſs, *erst aus der That* kennen lernt, aber um zu thun, *vorher den Zweck* haben muſs. Ebendarum aber hat es *unmittelbar* anzufangen, und unter welchen Umständen

es sey, ohne weiteres Bedenken um *Anfang*, *Mittel* und *Ende* zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und *ansichseyende* Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in den *Umstanden* des Handelns vorhanden, und das *Interesse*, welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seyns* hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweyenden Thuns liegt — aber als *seine* ursprüngliche Natur sich in dem *Interesse*, das es an ihr findet, ausspricht. — Ebenso ist das *Wie*, oder die *Mittel* an und für sich bestimmt. Das *Talent* ist gleichfalls nichts anders, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als *inneres Mittel*, oder *Uebergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beyde sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene *Umstände*, die *an sich* die ursprüngliche Natur des Individuums sind; als denn das Interesse, welches sie eben als das *seinige* oder als *Zweck* setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes im *Mittel*. Diese Verknüpfung fällt

selbst noch innerhalb des Bewuſstseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den *Uebergang* selbst oder das *Mittel* aufgehoben; — denn es ist *Einheit* des Aeuſsern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als *innres* Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns ebenso als *äuſseres*, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die *für sie selbst* als das *seyende* gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die *Umstande*, noch als *Zweck* noch *Mittel* noch a s *Werk* aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein *bestimmtes*, denn vom Thun frey entlassen als *seyende Wirklichkeit*, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewuſstseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität *überhaupt*, als Thun, an ihm hat; es ist also das allgemeine gegen jene Bestimmtheit des Werks, kann es also mit andern *vergleichen* und hieraus die Individualitäten selbst als *verschiedene* fassen; das in seinem Werke weiter übergreiffende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, das heiſst, eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und

dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der *Gröſse* würde das *Gute* und *Schlechte* einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas leeres ist, da er über das Wesen des Werks, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiſs nicht was, daran sucht und fodert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterschied betreffen; dieser ist aber an sich, als Gröſseunterschied, ein unwesentlicher; und hier bestimmt darum, weil es verschiedene Werke oder Individualitäten wären, die miteinander verglichen würden; aber diese gehen einander nichts an; jedes bezieht sich nur auf sich selbst. Die ursprüngliche Natur ist allein das *Ansich*, oder das, was als Maſsstab der Beurtheilung des Werks und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beydes aber entspricht sich einander, es ist nichts *für* die Individualität, was nicht *durch* sie, oder es gibt keine *Wirklichkeit*, die nicht ihre Natur und ihr

Thun, und kein Thun noch Ansich derselben, das nicht wirklich ist, und nur diese Momente sind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder *Erhebung*, noch *Klage*, noch Reue statt; denn dergleichen alles kömmt aus dem Gedanken her, der sich einen andern *Inhalt* und ein anderes *Ansich* einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sey, daſs es thut, und ihm wiederfährt, diſs hat es gethan, und ist es selbst; es kann nur das Bewuſstseyn des reinen Uebersetzens *seiner selbst* aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des *abstracten Ansich* in die Bedeutung des *wirklichen* Seyns, und die Gewiſsheit haben, daſs was in diesem ihm vorkommt, nichts anders ist, als was in jener schlief. Das Bewuſstseyn dieser Einheit ist zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber, was verglichen wird, hat eben nur den *Schein* des Gegensatzes; ein Schein der Form, der für das Selbstbewuſstseyn der Vernunft, daſs die Individualität an ihr selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiſs, daſs es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewiſsheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daſs es also immer seinen Zweck erreicht, *nur Freude an sich erleben.*

Diſs ist der Begriff, welchen das Bewuſstseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiſs ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinstimmt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewuſstseyn sich gibt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es *an sich* ist, und so daſs das Bewuſstseyn, *für welches* es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das *allgemeine* Bewuſstseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewuſstseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die *absolute Negativität* oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das *bestimmte* ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch ihre Einheit erhielt, so geschah diſs ebendadurch, daſs das Werk als *seyendes* Werk aufgehoben wurde. Aber es soll *seyn*, und es ist zu sehen, wie in seinem *Seyn* die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein *Seyn* ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durch-

dringen und auflösen; das Werk ist also in ein *Bestehen* hinausgeworfen, worin die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreifft, wie diese andere in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn *innerhalb* des *Begriffs* der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kömmt dagegen, indem diſs Element gegenständliches Seyn wird, seine *Bestimmtheit* als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daſs in dieser Bestimmtheit das Individuum, als *dieses* sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern ebenso Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewuſstseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur *vorgefundene fremde* Wirklichkeit. Das Werk *ist*, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für *sie* eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle *sie* die ihrige setzen müssen, um durch *ihr* Thun sich das Bewuſstseyn *ihrer* Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder *ihr* durch *ihre* ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an je-

nem Werke ist ein anderes als das *eigenthümliche* Interesse dieses Werks, welches hiedurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräffte und Interesse ausgelöscht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewufstseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewufstseyns zugleich der *Anfang* des Thuns war, hier nur *Resultat* ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewufstseyn als *an sich* reale Individualität ans Handeln ging; denn dem Handeln war die *bestimmte ursprüngliche Natur* als das *Ansich* voraus gesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum *Inhalte*. Das reine Thun ist aber die sich *selbst gleiche* Form, welcher hiemit die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beyden *Begriff*, und welches *Realität* genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das *Gedachte* oder das *Ansich* gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das *Seyn* ebensowohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche *Begriff*, als absoluter Uebergang, oder als das *Werden*. Diese *Unangemessenheit* des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das

Bewuſstseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werks, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem *Thun*, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das *Seyn* herausgestellt, läſst sie nun frey; und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegeneinander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die *ursprüngliche Wesenheit* ist. Es ist zufällig, daſs der Zweck wahrhafftes Wesen habe, oder daſs das Ansich zum Zwecke gemacht werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als *Uebergang* in die Wirklichkeit, und als *Zweck* auseinander; oder es ist zufällig, daſs das den Zweck ausdrückende *Mittel* gewählt werde. Und endlich diese innere Momente zusammen, sie mögen in sich eine Einheit haben oder nicht, das *Thun* des Individuums ist wieder zufällig gegen die *Wirklichkeit* überhaupt; das *Glück* entscheidet, ebensowohl für einen schlecht bestimmten Zweck und schlechtgewählte Mittel, als gegen sie.

Wenn nun hiemit dem Bewuſstseyn an seinem Werke der *Gegensatz* des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses innerlichen zusammen, und der Wirklichkeit selbst wird,

was überhaupt die *Zufälligkeit seines Thuns in sich* befaſst, so ist aber ebenso auch die *Einheit* und die *Nothwendigkeit* desselben vorhanden; diese Seite greifft über jene über, und die *Erfahrung* von der *Zufälligkeit des Thuns* ist selbst nur eine *zufällige Erfahrung*. Die *Nothwendigkeit* des Thuns besteht darin, daſs *Zweck* schlechthin auf die *Wirklichkeit* bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist. In dem Werke ergibt sich zwar die Zufälligkeit, welche das *Vollbrachtseyn* gegen das *Wollen* und *Vollbringen* hat, und diese Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müssen scheint, widerspricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das *verschwindende Werk*; was sich *erhält*, ist nicht das *Verschwinden*, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft, und verschwindet selbst mit diesem; das *negative geht* mit dem *positiven, dessen Negation* es ist, *selbst zu Grunde*.

Diſs Verschwinden des Verschwindens liegt in dem Begriffe der an sich realen Individualität selbst; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verschwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, seine Uebermacht über den Begriff, den die Individualität von sich selbst hat, geben sollte, ist die *gegenständliche Wirklichkeit*; sie

aber ist ein Moment, welches auch in diesem Bewufstseyn selbst keine Wahrheit mehr für sich hat, diese besteht nur in der Einheit desselben mit dem Thun, und das *wahre Werk* ist nur jene Einheit des *Thuns und des Seyns*, des *Wollens* und *Vollbringens*. Dem Bewufstseyn ist also um der seinem Handeln zu Grunde liegenden Gewifsheit, die ihr *entgegengesetzte* Wirklichkeit selbst ein solches, welches nur *für es* ist; ihm als in sich zurückgekehrten Selbstbewufstseyn, dem aller Gegensatz verschwunden ist, kann er nicht mehr in dieser Form seines *Fürsichseyns* gegen die *Wirklichkeit* werden; sondern der Gegensatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorschein kommt, trifft hiemit nicht nur den Inhalt des Werks oder auch des Bewufstseyns, sondern die Wirklichkeit als solche, und damit den nur durch sie und an ihr vorhandenen Gegensatz und das Verschwinden des Werks. Auf diese Weise reflectirt sich also das Bewufstseyn in sich aus seinem vergänglichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewifsheit als das *Seyende* und *Bleibende*, gegen die Erfahrung von der *Zufälligkeit* des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas *für es*, nicht das An und für sich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als *Seyn* überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die *Sache selbst*, welche sich schlechthin behauptet und

als das bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die *Zufälligkeit* des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.

Die *Sache selbst* ist diesen Momenten nur insofern entgegengesetzt, als sie isolirt gelten sollen, ist aber wesentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derselben; ebensowohl ein Thun, und als Thun *reines Thun* überhaupt, *damit ebensosehr Thun dieses Individuums*, und difs Thun als ihm noch angehörig im Gegensatze gegen die Wirklichkeit, als *Zweck;* ebenso ist sie der *Uebergang* aus dieser Bestimmtheit in die entgegengesetzte; und endlich eine *Wirklichkeit*, welche *für das Bewufstseyn* vorhanden ist. Die *Sache selbst* drückt hiemit die *geistige* Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als fürsichgeltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewufstseyn seine Gewifsheit von sich selbst gegenständliches Wesen, *eine Sache*, ist; der aus dem Selbstbewufstseyn als der *seinige* herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören freyer, eigentlicher Gegenstand zu seyn. — Das *Ding* der sinnlichen Gewifsheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewufstseyn allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines *Dings* und einer *Sache.* — Es wird eine der sinnlichen Gewifsheit und Wahrnehmung entsprechende Bewegung daran durchlauffen.

In *der Sache selbst* also, als der gegenständlich gewordnen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst ist dem Selbstbewufstseyn sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewufstseyn seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein so eben gewordenes und daher *unmittelbares* Bewufstseyn derselben, und difs ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhafft realen Substanz gediehen ist. Die *Sache selbst* hat in diesem unmittelbaren Bewufstseyn derselben die Form des *einfachen Wesens*, welches als allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frey für sich ist, und als diese freye *einfache*, *abstracte* Sache selbst, *als das Wesen gilt*. Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit oder der *Sache dieses* Individuums, seines Zwecks, der Mittel, des Thuns selbst und der Wirklichkeit, sind für dieses Bewufstseyn einerseits einzelne Momente, welche es gegen die *Sache selbst* verlassen und aufgeben kann; andererseits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, dafs sie als das *abstracte* Allgemeine derselben *an* jedem dieser verschiedenen Momente sich findet und *Prädicat* derselben seyn kann. Sie selbst ist noch nicht das Subject, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der *Einzelnheit* überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur

erst das einfach allgemeine ist. Sie ist die *Gattung*, welche sich in allen diesen Momenten als ihren *Arten* findet, und ebenso frey davon ist.

Das Bewufstseyn heifst *ehrlich*, welches einestheils zu diesem Idealismus gekommen, den *die Sache selbst* ausdrückt, und anderntheils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat; dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, ebendadurch in dem andern ihrer habhafft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewufstseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die *Sache selbst* vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese *allgemeine* Gattung jener Momente Prädicat Aller.

Bringt es einen *Zweck* nicht zur *Wirklichkeit*, so hat es ihn doch *gewollt*, das heifst, es macht den *Zweck* als Zweck, das *reine Thun*, welches nichts thut, zur *Sache selbst;* und kann sich daher so ausdrücken und trösten, dafs doch immer etwas *gethan* und *getrieben* worden ist. Da das Allgemeine selbst das negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch difs, dafs das Werk sich vernichtet, selbst *sein* Thun; es hat die andern dazu gereitzt, und findet in dem *Verschwinden* seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in

der Ohrfeige, die sie erhalten, *sich selbst* geniefsen, nemlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch *nicht einmal versucht*, und *gar nichts gethan*, so hat es nicht *gemocht; die Sache selbst* ist ihm eben *Einheit* seines *Entschlusses* und *der Realität*; es behauptet, dafs die *Wirklichkeit* nichts anders wäre als sein *Mögen*. — Es ist endlich etwas ihm interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese *Wirklichkeit* die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist; ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine *That* und *Verdienst;* ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie ebenso zu der seinigen, und *thatloses Interesse* gilt ihm für *Parthey*, die es dafür oder dawider genommen, und *bekämpft* oder *gehalten* hat.

Die *Ehrlichkeit* dieses Bewufstseyns, sowie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, dafs es seine *Gedanken*, die es von der Sache selbst hat, *nicht zusammenbringt. Die Sache selbst* ist ihm ebensowohl *seine* Sache, wie gar *kein Werk*, oder das *reine Thun* und der *leere Zweck*, oder auch eine *thatlose Wirklichkeit;* es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjecte dieses Prädicats, und vergifst die eine nach der andern. Itzt im blofsen *Gewollt-*, oder auch im *Nichtgemochthaben*, hat die Sache selbst die Bedeu-

tung des *leeren Zwecks*, und der *gedachten* Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch *gewollt*, oder doch *rein gethan*, so wie die Befriedigung, den andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das *reine Thun* oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beym Glücksfall, die Wirklichkeit *vorzufinden*, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinanderfallen zu lassen, sondern sie muſs das unmittelbare Bewuſstseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin aufeinander beziehen. Das *reine* Thun ist wesentlich Thun *dieses* Individuums, und dieses Thun ist ebenso wesentlich eine *Wirklichkeit*, oder eine Sache. Umgekehrt ist die *Wirklichkeit* wesentlich nur als *sein* Thun, so wie als *Thun überhaupt;* und *sein* Thun ist zugleich nur wie Thun überhaupt, so auch Wirklichkeit. Indem es ihm also nur um die *Sache selbst* als *abstracte Wirklichkeit* zu thun scheint, ist auch diſs vorhanden, daſs es ihm um sie als *sein* Thun zu thun ist. Aber ebenso, indem es ihm nur ums *Thun* und *Treiben* zu thun ist, ist es ihm damit nicht Ernst, sondern es ist ihm um *eine Sache* zu thun, und um die Sache als die *seinige*. Indem es endlich nur *seine*

Sache und *sein* Thun zu wollen scheint, ist es wieder um die *Sache überhaupt*, oder die an und für sich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache selbst und ihre Momente hier als *Inhalt* erscheinen, eben so nothwendig sind sie auch *als Formen* an dem Bewufstseyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verschwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müssen daher in der Bestimmtheit, als *aufgehobene*, vorhanden seyn; so aber sind sie Seiten des Bewufstseyns selbst. Die *Sache selbst* ist als das *Ansich* oder seine *Reflexion in sich* vorhanden, die *Verdrängung* der Momente aber durcheinander drückt sich an ihm so aus, dafs sie nicht an sich, sondern nur für *ein anderes* an ihm gesetzt sind Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgesetzt, und *für andere* vorgestellt; das Bewufstseyn ist aber zugleich daraus in sich reflectirt, und das entgegengesetzte ebenso in ihm vorhanden; es behält es für sich, als das seinige. Es ist zugleich auch nicht irgend eines derselben, welches allein *nur* hinausgestellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, sondern das Bewufstseyn wechselt mit ihnen ab; denn es mufs das eine wie das andere zum wesentlichen für sich und für die andere machen. *Das Ganze* ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber difs Ganze für difs Bewufstseyn nur als das *einfache* Wesen und damit als die Abstraction *der Sache selbst* vorhanden ist, fallen seine Momente als ge-

trennte aufser ihr und auseinander; und *als Ganzes* wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewufstseyn Ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äufserlich an *ihm* oder für die *andern* hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen, als betrogen finden.

Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas *zur Sache* gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für andere, und es scheint ihr um die *Wirklichkeit* zu thun zu seyn. Die Andern nehmen also das Thun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher, und für den Zweck, dafs *die Sache an sich ausgeführt sey;* gleichgültig, ob von der ersten Individualität, oder von ihnen. Indem sie hienach diese Sache schon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülffe anbieten und leisten, so ist jenes Bewufstseyn vielmehr da heraus, wo sie meynen, dafs es sey; es ist *sein* Thun und Treiben, was es bey der Sache interessirt, und indem sie inne werden, dafs difs *die Sache selbst* war, finden sie sich also getäuscht. — Aber in der That war ihr Herbeyeilen, um zu helffen, selbst nichts anders, als dafs sie *ihr* Thun, nicht die *Sache selbst*, sehen und zeigen wollten; d. h. sie wollten das andere auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen

worden zu seyn beschweren. — Indem es nun itzt herausgekehrt ist, daſs das *eigne Thun* und *Treiben* das Spiel *seiner Kräffte* für die Sache selbst gilt, so scheint das Bewuſstseyn, sein Wesen *für sich*, nicht für die andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als *das seinige*, nicht um es als ein Thun der *Andern*, hiemit die andern ebenso in *ihrer* Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meynten. Es ist ihm nicht um die Sache als *diese seine einzelne* zu thun, sondern um sie als *Sache*, als allgemeines, das für alle ist. Es mischt sich also in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen dasselbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, interessirt es sich wenigstens dadurch dabey, daſs es sich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel seiner Billigung und seines Lobes auf, so ist diſs so gemeynt, daſs es am Werke nicht nur das Werk selbst lobt, sondern zugleich *seine eigne* Groſsmuth und Mäſsigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch seinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Interesse am *Werke* zeigt, genieſst *es sich selbst* darin; ebenso ist ihm das *Werk*, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuſs *seines eignen* Thuns, der ihm dadurch verschafft wird. Die aber sich durch diese Einmischung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr selbst auf gleiche Weise betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie

nur *sich* und *ihr eignes* Wesen bezweckten. Allein indem sie etwas thun, und hiemit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewuſstseyn und die Theilnahme Aller ausschlieſsen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur *Sache* Aller wird, und werden soll.

Es ist also ebenso Betrug seiner selbst und der andern, wenn es nur um die *reine Sache* zu thun seyn soll; ein Bewuſstseyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daſs die Andern, wie die Fliegen zu frischaufgestellter Milch, herbeyeilen und sich dabey geschäfftig wissen wollen; und sie an ihm, daſs es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu thun ist. Hingegen, wenn nur das *Thun selbst*, der Gebrauch der Kräffte und Fähigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualität, das wesentliche seyn soll, so wird ebenso gegenseitig die Erfahrung gemacht, daſs *alle* sich rühren und für eingeladen halten, und statt eines *reinen* Thuns, oder eines *einzelnen* eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das ebensowohl *für andere* ist, oder *eine Sache selbst* aufgethan wurde. Es geschieht in beyden Fällen dasselbe, und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabey angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewuſstseyn erfährt beyde Seiten als gleich wesentliche

Momente, und hierin was die *Natur der Sache selbst* ist, nemlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freye *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Seyn* das *Thun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar *für andre*, oder eine *Sache* ist, und nur Sache ist als *Thun Aller* und *Jeder*; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist. Das Bewuſstseyn erfährt, daſs keins jener Momente *Subject* ist, sondern sich vielmehr in der *allgemeinen Sache selbst* auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewuſstseyns nach einander als Subject galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als *diese* ebenso unmittelbar allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch das Verhältniſs des Prädicats, und die Bestimmtheit lebloser abstracter Allgemeinheit, sie ist vielmehr die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subject, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese*, wie als *alle* Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als diſs Thun Aller und Jeder ein *Seyn* ist, eine Wirklichkeit darin, daſs *dieses* Bewuſstseyn sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiſs. Die reine *Sache selbst* ist das, was sich oben als die *Kategorie* bestimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn ist, aber als *Denken* welches vom *wirk-*

lichen Selbstbewuſstseyn sich noch unterscheidet; hier aber sind die Momente des wirklichen Selbstbewuſstseyns, insofern wir sie seinen Inhalt, Zweck, Thun und Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b.

Die gesetzgebende Vernunft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn *reines Bewuſstseyn* und *dieses Selbst*bewuſstseyn. Die ursprünglich-*bestimmte Natur* des Individuums hat ihre positive Bedeutung, *an sich* das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein *Selbst;* als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die *formale Sache selbst* ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den *Inhalt* jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist *an sich*, als das Allgemeine des *reinen Bewuſstseyns;* sie ist ebenso *für sich*, denn das *Selbst* des Bewuſstseyns ist ebenso ihr Moment. Sie ist absolutes *Seyn*, denn jene Allgemeinheit ist die einfache *Sichselbstgleichheit des Seyns.*

Was also dem Bewuſstseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung das *Wahre* zu seyn; *es ist* und *gilt*

in dem Sinne, *an* und *für sich selbst* zu *seyn* und *gelten;* es ist die *absolute Sache*, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewiſsheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die *Wirklichkeit* und das *Thun* des Selbstbewuſstseyns ist; diese Sache ist daher die *sittliche Substanz;* das Bewuſstseyn derselben *sittliches* Bewuſstseyn. Sein Gegenstand gilt ihm ebenso als das *Wahre*, denn es vereinigt Selbstbewuſstseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das *Absolute*, denn das Selbstbewuſstseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, denn es ist darin bey sich selbst; es *kann* nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es *will* nicht, denn er ist das *Selbst* oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der *reale* Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unterschied des Bewuſstseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die *bestimmten Gesetze* des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewuſstseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr auseinander treten läſst.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem andern gesucht werden, denn ein anderes als

das *an* und *für sich* seyende Wesen wäre nur das Selbstbewufstseyn selbst; aber es ist nichts anderes als difs Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches ebendarum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das *Selbst* des Bewufstseyns, als sein *Ansich* oder reines Bewufstseyn ist.

Indem das Selbstbewufstseyn sich als Moment des *Fürsichseyns* dieser Substanz weifs, so drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, dafs die *gesunde Vernunft* unmittelbar weifs, was *recht* und *gut* ist. So *unmittelbar* sie es *weifs*, so unmittelbar *gilt* es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: difs *ist* recht und gut. Und zwar *difs;* es sind *bestimmte* Gesetze, es ist erfüllte, inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar gibt, mufs ebenso unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewifsheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewifsheit ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beyspiele einiger solcher Gesetze werden difs zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der *wissenden*, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeyzubringen, welches an ihnen, sie als *unmittelbare* sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„*Jeder soll die Wahrheit sprechen.*" — Bey dieser als unbedingt ausgesprochnen Pflicht wird so-

gleich die Bedingung zugegeben werden: *wenn* er die Wahrheit weifs. Das Gebot wird hiemit jetzt so lauten: *jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntnifs und Ueberzeugung* davon. Die gesunde Vernunft, eben difs sittliche Bewufstseyn, welches unmittelbar weifs, was recht und gut ist, wird auch erklären, dafs diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, dafs sie jenes Gebot so *gemeynt* habe. Damit gibt sie aber in der That zu, dafs sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie *sprach:* jeder soll die Wahrheit sprechen; sie *meynte aber*, er solle sie sprechen nach seiner Kenntnifs und Ueberzeugung davon; das heifst, sie *sprach anders als sie meynte;* und anders sprechen als man meynt, heifst die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: *jeder solle die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntnifs und Ueberzeugung davon sprechen.* — Damit aber hat sich das *allgemein-nothwendige an sich* geltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommne *Zufälligkeit* verkehrt. Denn dafs die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als dafs Wahres und Falsches durcheinander, wie es kommt, dafs es einer kennt, meynt und begreifft, gesprochen werden solle. Diese *Zufälligkeit des Inhalts* hat die *Allgemeinheit* nur an der

Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen *Inhalt*, und widerspricht so durch die Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daſs die Zufälligkeit der Kenntniſs und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch *gewuſst* werden *solle;* so wäre diſs ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst *unmittelbar* die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszusprechen; itzt aber ist gesagt, daſs sie sie *wissen sollte*, das heiſst, sie nicht *unmittelbar* auszusprechen wisse. — Von Seite des *Inhalts* betrachtet, so ist er in der Foderung, man solle die Wahrheit *wissen*, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das *Wissen überhaupt*: man soll wissen; was gefodert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte freye. Aber hier war von einem *bestimmten* Inhalt, von *einem Unterschiede* an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese *unmittelbare* Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daſs das *Wissen* als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: *Liebe deinen Nächsten, als dich selbst.* Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu den Einzelnen gerichtet, und *behauptet es als ein Verhältniſs des Einzelnen zum Einzelnen*,

oder als Verhältnifs der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeynt, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuff mufs unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen difs Uebel das zweckmäfsige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; das heifst, ich mufs ihn mit *Verstand* lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr als Hafs. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so geringfügiges wird, dafs es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabey von so grofser Macht, dafs, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn, und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülffe, die ebenso zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch difs, ob es überhaupt ein *Werk* ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst, und selbst vielmehr in Uebel verkehrt

wird. Dieses Handeln also zum Wohl anderer, das als *nothwendig* ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daſs es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daſs, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Diſs Gesetz hat hiemit ebensowenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das *an und für sich* ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beym *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit;* sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote.*

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daſs auf einen allgemeinen absoluten *Inhalt* Verzicht gethan werden muſs; denn der einfachen Substanz, und ihr Wesen ist diſs einfache zu seyn, ist jede *Bestimmtheit*, die an ihr gesetzt wird, *ungemäſs.* Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst *unmittelbares sittliches Seyn* aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit, und also ein Inhalt, der *unter* der absoluten Allgemeinheit dieses einfachen Seyns steht. Indem hiemit auf einen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muſs, kann ihm nur die *formale Allgemeinheit*, oder diſs, daſs es sich nicht widerspreche, zukommen, denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heiſst selbst soviel, als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.

Was dem Gesetzgeben übrig bleibt, ist also die *reine Form* der *Allgemeinheit* oder in der That die *Tavtologie* des Bewufstseyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein *Wissen* nicht von dem *seyenden*, oder eigentlichen *Inhalte*, sondern von dem *Wesen* oder der Sichselbstgleichheit desselben ist.

Das sittliche Wesen ist hiemit nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Mafsstab, ob ein Inhalt fähig sey, Gesetz zu seyn oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspricht. Die gesetzgebende Vernunft ist zu einer nur *prüffenden* Vernunft herabgesetzt.

c.

Gesetzprüffende Vernunfft.

Ein Unterschied an der einfachen sittlichen Substanz ist eine Zufälligkeit für sie, welche wir an dem bestimmten Gebote als Zufälligkeit des Wissens, der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten sahen. Die *Vergleichung* jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entsprechenden Bestimmtheit fiel in uns; und die einfache Substanz hat sich darin formale Allgemeinheit oder reines *Bewufstseyn* zu seyn gezeigt, das frey von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein *Wissen* von ihm als dem bestimmten ist. Diese Allgemeinheit bleibt auf diese Weise dasselbe, was die *Sache selbst* war. Aber sie ist im Bewufstseyn ein anderes; sie ist nemlich nicht mehr die gedankenlose träge Gat-

tung, sondern bezogen auf das Besondere, und geltend für dessen Macht und Wahrheit. — Diſs Bewuſstseyn scheint zunächst dasselbe Prüffen, welches wir vorhin waren, und sein Thun nichts anderes seyn zu können, als schon geschehen ist, eine Vergleichung des allgemeinen mit dem bestimmten, woraus sich ihre Unangemessenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniſs des Inhalts zum Allgemeinen ist hier ein anderes, indem dieses eine andere Bedeutung gewonnen hat; es ist *formale* Allgemeinheit, deren der bestimmte Inhalt fähig ist, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf sich selbst betrachtet. Bey unserm Prüffen stand die allgemeine gediegene Substanz, der Bestimmtheit gegenüber, welche sich als Zufälligkeit des Bewuſstseyns, worein die Substanz eintrat, entwickelte. Hier ist das eine Glied der Vergleichung verschwunden; das Allgemeine ist nicht mehr die *seyende* und *geltende* Substanz, oder das an und für sich rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tavtologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern *geprüfft;* und die Gesetze sind für das prüffende Bewuſstseyn *schon* gegeben; es nimmt ihren *Inhalt* auf, wie er einfach ist, ohne in die Betrachtung der seiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, sondern bleibt bey dem Gebote als Gebote stehen, und verhält sich ebenso einfach gegen es, als es sein Maſsstab ist.

Difs Prüffen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Mafsstab, die Tavtologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebenso gut diesen, als den entgegengesetzten in sich auf. — Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz seyn, dafs *Eigenthum* sey; *an und für sich*, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, dafs das Gesetz nur sich selbst gleiche, und durch diese Gleichheit mit sich also in seinem eignen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sey. Das Eigenthum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine *isolirte*, oder nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschafft, widerspricht sich gerade ebensowenig. Dafs etwas Niemand gehört, oder dem Nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und Jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, ist eine *einfache Bestimmtheit*, ein *formaler Gedanke*, wie sein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenlose Ding freylich betrachtet wird als ein *nothwendiger Gegenstand* des *Bedürfnisses*, so ist es nothwendig, dafs es der Besitz irgend eines einzelnen werde; und es wäre widersprechend, vielmehr die Freyheit des Dinges zum Gesetze zu machen. Unter der Herrenlosigkeit des Dinges ist aber auch nicht eine absolute Herrenlosigkeit gemeynt, sondern es soll in *Besitz kommen*, nach dem *Bedürfnisse* des einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, sondern um unmit-

telbar gebraucht zu werden. Aber so ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfnifs zu sorgen, ist der Natur des bewufsten Wesens, von dem allein die Rede ist, widersprechend; denn es mufs sich sein Bedürfnifs in der Form der *Allgemeinheit* vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen, und sich ein bleibendes Gut erwerben. So stimmte also der Gedanke, dafs ein Ding dem nächsten selbstbewufsten Leben nach seinem Bedürfnisse zufälligerweise zu Theil werde, nicht mit sich selbst überein. — In der Gütergemeinschafft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weise dafür gesorgt wäre, wird jedem entweder soviel zu Theil, *als er braucht*, so widerspricht diese Ungleichheit und das Wesen des Bewufstseyns, dem die *Gleichheit* der Einzelnen Princip ist, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip *gleich* ausgetheilt, so hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfnifs, welche doch allein sein Begriff ist.

Allein wenn auf diese Weise das Nichteigenthum widersprechend erscheint, so geschieht es nur darum, weil es nicht als *einfache* Bestimmtheit gelassen worden ist. Dem Eigenthum geht es ebenso, wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum ist, gilt damit für ein *allgemeines*, *befestigtes*, *bleibendes*; difs widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu *verschwinden*. Es gilt zugleich für das *Meinige*, das alle andern anerkennen, und sich

davon ausschließsen. Aber darin, daſs ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschließsung. — Was ich besitze, ist ein *Ding*, d. h. ein Seyn für Andre überhaupt, ganz allgemein und unbestimmt nur für mich zu seyn; daſs *Ich* es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerspricht sich daher nach allen Seiten, ebensosehr als Nichteigenthum; jedes hat diese beyden entgegengesetzten, sich widersprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieser Bestimmtheiten *einfach* vorgestellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, ist eine so *einfach*, als die andere, das heiſst, sich nicht widersprechend. — Der Maſsstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, paſst daher allem gleich gut, und ist hiemit in der That kein Maſsstab. — Es müſste auch sonderbar zugehen, wenn die Tavtologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntniſs theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, das heiſst, als etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sey, für die Erkenntniſs praktischer *Wahrheit mehr seyn sollte*.

In den beyden so eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geistigen Wesens hat sich das Setzen von unmittelbaren Bestimmtheiten an der sittlichen Substanz, und dann das Wissen von ihnen, ob sie Gesetze sind, aufgehoben. Das Resul-

tat scheint hiemit dieses zu seyn, daſs weder bestimmte Gesetze noch ein Wissen derselben statt finden könne. Allein die Substanz ist das *Bewuſstseyn* von sich als der absoluten *Wesenheit*, welches hiemit weder den *Unterschied* an ihr, noch das *Wissen* von ihm aufgeben kann. Daſs das Gesetzgeben und Gesetzprüffen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daſs beydes einzeln und isolirt genommen, nur haltungslose *Momente* des sittlichen Bewuſstseyns sind; und die Bewegung, in welcher sie auftreten, hat den formalen Sinn, daſs die sittliche Substanz sich dadurch als Bewuſstseyn darstellt.

Insofern diese beyden Momente nähere Bestimmungen des Bewuſstseyns der *Sache selbst* sind, können sie als Formen der *Ehrlichkeit* angesehen werden, die, wie sonst mit ihren formalen Momenten, sich itzt mit einem seynsollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüffen solcher festen Wahrheit herumtreibt, und in der gesunden Vernunft und verständigen Einsicht die Krafft und Gültigkeit der Gebote zu haben meynt.

Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als *Wesen* des *Bewuſstseyns* und das Prüffen ebenso nicht als Thun *innerhalb* desselben; sondern diese Momente drücken, wie sie jedes für sich *unmittelbar* als eine *Wirklichkeit* auftreten, das eine ein ungültiges Aufstellen und Seyn wirklicher Gesetze, und das andre eine ebenso ungültige Befreyung von denselben aus. Das Gesetz hat als bestimmtes Ge-

setz einen zufälligen Inhalt, — diſs hat hier die Bedeutung, daſs es Gesetz eines einzelnen Bewuſstseyns von einem willkührlichen Inhalt ist. Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkühr zum Gesetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorsame gegen sie, — gegen Gesetze, die *nur* Gesetze, nicht zugleich *Gebote* sind. So wie das zweyte Moment, insofern es isolirt ist, das Prüffen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der sich von den absoluten Gesetzen frey räsonnirt, und sie für eine ihm fremde Willkühr nimmt.

In beyden Formen sind diese Momente ein negatives Verhältniſs zur Substanz oder dem realen geistigen Wesen; oder in ihnen hat die Substanz noch nicht ihre Realität, sondern das Bewuſstseyn enthält sie noch in der Form seiner eignen Unmittelbarkeit, und sie ist nur erst ein *Willen* und *Wissen* dieses Individuums, oder das *Sollen* eines unwirklichen Gebots, und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Aber indem diese Weisen sich aufhoben, ist das Bewuſstseyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegensätze sind verschwunden. Das geistige Wesen ist dadurch wirkliche Substanz, daſs diese Weisen nicht einzeln gelten, sondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin sie nur Momente sind, ist das Selbst des Bewuſstseyns, welches nunmehr in dem geistigen Wesen

gesetzt, dasselbe zum wirklichen, erfüllten und selbstbewufsten macht.

Das geistige Wesen ist hiemit vors erste für das Selbstbewufstseyn als *an sich* seyendes Gesetz; die Allgemeinheit des Prüffens, welche die formale nicht *an sich* seyende war, ist aufgehoben. Es ist ebenso ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem *Will n dieses Individuums* seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute *reine Willen Aller*, der die Form des unmittelbaren *Seyns* hat. Er ist auch nicht ein *Gebot*, das nur seyn *soll*, sondern er *ist* und *gilt*; es ist das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit ist, und die Welt ist nur diese Wirklichkeit. Indem aber dieses *seyende Gesetz* schlechthin gilt, so ist der Gehorsam des Selbstbewufstseyns nicht der Dienst gegen einen Herrn, dessen Befehle eine Willkühr wäre, und worin es sich nicht erkennte. Sondern die Gesetze sind Gedanken seines eignen absoluten Bewufstseyns, welche es selbst unmittelbar *hat*. Es *glaubt* auch nicht an sie, denn der Glauben schaut wohl auch das Wesen, aber ein fremdes an. Das sittliche *Selbst*bewufstseyn ist durch die *Allgemeinheit* seines *Selbsts unmittelbar* mit dem Wesen eins; der Glauben hingegen fängt von dem *einzelnen* Bewufstseyn an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. — Jenes Bewufstseyn hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittlung ist voll-

bracht, und nur dadurch, daſs sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewuſstseyn der sittlichen Substanz.

Der Unterschied des Selbstbewuſstseyns von dem Wesen ist also vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die *Unterschiede an dem Wesen* selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewuſstseyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gegliederung, sich selbst klare unentzweyte Geister, mackellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten. — Das Selbstbewuſstseyn ist ebenso einfaches, klares *Verhältniſs* zu ihnen. Sie *sind*, und weiter nichts, — macht das Bewuſstseyn seines Verhältnisses aus. So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Götter *ungeschriebnes* und *untrügliches* Recht

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiſs, von wannen es erschien.

Sie *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das bedingte und beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich

sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. — Es wird ein Depositum bey mir gemacht; es *ist* das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, *weil es so ist*, und erhalte mich umwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines Prüffens, der Tavtologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn alsdenn sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen consequent. Die Aenderung *der Ansicht* ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht, sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich etwas wegschenke — die Ansicht, daſs etwas mein Eigenthum ist, in die Ansicht, daſs es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, ebensosehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daſs etwas das Eigenthum des Andern *ist*, diſs liegt *zum Grunde;* darüber habe ich nicht zu räsonniren, noch mancherley Gedanken, Zusammenhänge, Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; we-

der ans Gesetzgeben, noch ans Prüffen zu denken; durch solcherley Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältnifs, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tavtologischen Wissen das Gegentheil ebensowohl gemäfs, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist *an und für sich* bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebenso gut keine zum Gesetze machen, und bin, indem ich zu prüffen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Dafs das Rechte mir *an und für sich* ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das *Wesen* des Selbstbewufstseyns; dieses aber ist *ihre Wirklichkeit* und *Daseyn*, ihr *Selbst* und *Willen*.

VI.

Der Geist.

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewiſsheit, alle Realität zu seyn, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewuſst ist. — Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenstand des Bewuſstseyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft sich erhob. In der *beobachtenden* Vernunft ist diese reine Einheit des *Ich* und des *Seyns*, des *Fürsich* und des *Ansich*-seyns, als das *Ansich* oder als *Seyn* bestimmt, und das Bewuſstseyn der Vernunft *findet* sich. Aber die Wahrheit des Beobachtens ist vielmehr das Aufheben dieses unmittelbaren findenden Instinkts, dieses bewuſstlosen Daseyns derselben. Die *angeschaute Kategorie*, das *gefundne Ding* tritt in das Bewuſstseyn als das *Fürsichseyn* des Ich, welches sich nun im gegenständlichen Wesen als das *Selbst* weiſs. Aber diese Bestimmung der Kategorie, als des Fürsichseyns entgegengesetzt dem Ansichseyn, ist ebenso einseitig und ein sich selbst aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewuſstseyn bestimmt, wie sie in ihrer allgemeinen Wahrheit ist,

als *an* und *fürsich*seyendes Wesen. Diese noch *abstracte* Bestimmung, welche die *Sache selbst* ausmacht, ist erst das *geistige Wesen*, und sein Bewufstseyn ein formales Wissen von ihm, das sich mit mancherley Inhalt desselben herumtreibt; es ist von der Substanz in der That noch als ein einzelnes unterschieden, gibt entweder willkührliche Gesetze, oder meynt die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurtheilende Macht derselben. — Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das *an* und *fürsichseyende* geistige Wesen, welches noch nicht *Bewufstseyn* seiner selbst ist. — Das *an* und *fürsichseyende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewufstseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*.

Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. Er ist das *Selbst* des wirklichen Bewufstseyns, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseyns verloren hat. Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Thuns Aller, — und ihr *Zweck* und *Ziel*, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewufstseyn. — Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das

sich durch das *Thun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichseyn*, das Selbst, das Thun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende gerechte *Sichselbstgleichheit;* aber als *Fürsichseyn* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreifst und sich seinen Theil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das *Moment* des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin dafs sie das im Selbst aufgelöste Seyn ist, ist sie nicht das todte Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*.

Der Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewufstseyns sind Abstractionen desselben; sie sind difs, dafs er sich analysirt, seine Momente unterscheidet, und bey einzelnen verweilt. Difs Isoliren solcher Momente hat ihn selbst zur *Voraussetzung* und zum *Bestehen*, oder es existirt nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isolirt den Schein, als ob sie als solche *wären;* aber wie sie nur Momente oder verschwindende Gröfsen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und difs Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente. Hier, wo der Geist, oder die Reflexion derselben in sich selbst gesetzt ist, kann unsre Reflexion an sie nach dieser Seite kurz erin-

nern; sie waren Bewuſstseyn, Selbstbewuſstseyn und Vernunft. Der Geist ist also *Bewuſstseyn* überhaupt, was sinnliche Gewiſsheit, Wahrnehmen und den Verstand in sich begreifft, insofern er in der Analyse seiner selbst, das Moment festhält, daſs er sich *gegenständliche*, *seyende* Wirklichkeit ist, und davon abstrahirt, daſs diese Wirklichkeit sein eignes Fürsichseyn ist. Hält er im Gegentheil das andre Moment der Analyse fest, daſs sein Gegenstand sein *Fürsichseyn* ist, so ist er Selbstbewuſstseyn. Aber als unmittelbares Bewuſstseyn des *an und fürsichseyns*, als Einheit des Bewuſstseyns und des Selbstbewuſstseyns ist er das Bewuſstseyn, das *Vernunft hat*, das, wie das *Haben* es bezeichnet, den Gegenstand hat als *an sich* vernünftig bestimmt, oder vom Werthe der Kategorie, aber so, daſs er noch für das Bewuſstseyn desselben den Werth der Kategorie nicht hat. Er ist das Bewuſstseyn, aus dessen Betrachtung wir so eben herkommen. Diese Vernunft, die er *hat*, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft *ist*, oder die Vernunft, die in ihm *wirklich* und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er *ist* der Geist, er ist das *wirkliche sittliche* Wesen.

Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit ist;* das Individuum, das eine Welt ist. Er muſs zum Bewuſstseyn über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und

durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daſs sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewuſstseyns, Gestalten einer Welt.

Die *lebendige sittliche* Welt ist der Geist in seiner *Wahrheit;* wie er zunächst zum abstracten *Wissen* seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in sich selbst nunmehr entzweyte Geist beschreibt in seinem gegenständlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine seiner Welten, das *Reich der Bildung*, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die *Welt des Glaubens*, das *Reich des Wesens.* Beyde Welten aber von dem Geiste, der aus diesem Verluste seiner selbst in sich geht, von dem *Begriffe* erfaſst, werden durch die *Einsicht* und ihre Verbreitung, die *Aufklärung*, verwirrt und revolutionirt, und das in das *Disseits* und *Jenseits* vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewuſstseyn zurück, das nun in der *Moralität* sich als die Wesenheit, und das Wesen als wirkliches Selbst erfaſst, seine *Welt* und ihren *Grund* nicht mehr aus sich heraussetzt, sondern alles in sich verglimmen läſst, und als *Gewissen* der *seiner selbst gewisse* Geist ist.

Die sittliche Welt, die in das Disseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung sind also die Geister, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürsichseyende Selbst des Geistes sich entwickeln, und als deren Ziel und Resultat das wirkliche Selbstbewuſstseyn des absoluten Geistes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geist, die Sittlichkeit.

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewufstseyn, und schlägt seine Momente auseinander. Die *Handlung* trennt ihn in die Substanz und das Bewufstseyn derselben; und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewufstseyn. Die Substanz tritt als allgemeines *Wesen* und *Zweck*, sich als der *vereinzelnten* Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewufstseyn, welches *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewufstseyns hat die einfache Substanz den Gegensatz theils gegen das Selbstbewufstseyn erhalten, theils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewufstseyns,

sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiednes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewufstseyn theilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen desselben, das defswegen ein betrognes Wissen ist. Es erfährt also in seiner That sowohl den Widerspruch *jener Mächte*, worein die Substanz sich entzweyte, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet *seinen eignen* Untergang. In der That aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum *wirklichen Selbstbewufstseyn* geworden, oder *dieses* Selbst zum *an* und *fürsich*seyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a.

Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewufstseyn. Oder wie das Bewufstseyn des abstracten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht,

so auch die unmittelbare Gewifsheit des realen, sittlichen Seyns; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenschafften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschafften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewufstseyn ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andre Substanz als die beyden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beyden Seiten gegeneinander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Wesen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des *Selbstbewufstseyns* überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewufstseyns. Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseyenden *Bewufstseyns realisirt;* er ist das *Gemeinwesen*, welches *für uns* bey dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war, und hier in seiner Wahrheit *für sich* selbst als bewufstes sittliches Wesen, und als das *Wesen für das* Bewufstseyn, das

wir zum Gegenstande haben, hervorgetreten ist. Es ist Geist, welcher *für sich*, indem er im *Gegenschein der Individuen* sich, — und *an sich* oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die *wirkliche Substanz* ist er *ein Volk*, als *wirkliches Bewuſstseyn*, *Bürger* des Volkes. Diſs Bewuſstseyn hat an dem einfachen Geiste *sein Wesen*, und die Gewiſsheit seiner selbst in der *Wirklichkeit* dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine *Wahrheit*, also nicht in etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der *existirt* und *gilt*.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbstbewuſsten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das *bekannte* Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelnheit ist er die wirkliche Gewiſsheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt, und die Gewiſsheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tag liegende *Gültigkeit;* eine *Existenz*, welche für die unmittelbare Gewiſsheit in die Form des freyentlassenen Daseyns tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das *göttliche Gesetz*, gegenüber. Denn die sittliche *Staatsmacht* hat als die *Bewegung* des sich *bewuſsten Thuns* an dem *einfachen* und *unmittelbaren Wesen* der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als *wirkliche Allgemeinheit* ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichseyn; und als Wirk-

lichkeit überhaupt hat sie an dem *innern* Wesen noch ein Anders, als sie ist.

Es ist schon erinnert worden, daſs jede der entgegengesetzten Weisen der sittlichen Substanz zu existiren sie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn also das Gemeinwesen sie als das seiner bewuſste wirkliche Thun ist, so hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder seyenden Substanz. Diese ist so einerseits der innre Begriff oder die allgemeine Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderseits das Moment des Selbstbewuſstseyns ebenso an ihr. Dieses in diesem Elemente der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns* die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein *unmittelbares* Bewuſstseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, das heiſst, ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen, — ist die *Familie*. Sie steht als der *bewuſstlose* noch innre Begriff, seiner sich bewuſsten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volks, dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches *Seyn*, — der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Ob sich aber wohl das *sittliche Seyn* der Familie als das *unmittelbare* bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer, *sittliches* Wesen nicht *insofern* sie das Verhältniſs *der Natur* ihrer Glieder, oder deren Beziehung die *unmittelbare einzelner wirklicher* ist; denn

das sittliche ist an sich *allgemein*, und difs Verhältnifs der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältnifs der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältnifs des *einzelnen* Familiengliedes zur *ganzen* Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen; so dafs sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewufste Zweck, den das *Thun* dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht theils nur auf das Bedürfnifs und gehört der Begierde an; theils wird sie in ihrer höhern Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhafft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur *Tugend*, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche, *positive* Zweck ist der Einzelne als solcher. Dafs nun diese Beziehung sittlich sey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach

einer *Zufälligkeit* auftreten, wie etwa in irgend einer Hülffe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muſs substantiell oder ganz und allgemein seyn; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen, oder auf ihn als allgemeinen beziehen. Auch diſs wieder nicht etwa so, daſs sich nur *vorgestellt* wäre, eine *Dienstleistung* fördere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas einzelnes an ihm thut; — noch daſs sie auch wirklich als Erziehung, in einer *Reihe* von Bemühungen, ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt; wo auſser dem gegen die Familie negativen Zwecke die *wirkliche Handlung* nur einen beschränkten Inhalt hat; — ebensowenig endlich, daſs sie eine Nothhülffe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche seyn und auch nicht seyn kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaſst, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und *aufhören* soll, als *dieser Einzelne* zu gelten, — sondern ihn, *diesen* der Familie angehörigen Einzelnen, als ein *allgemeines*, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den *Lebenden*, sondern den *Todten*, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseyns sich

in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefaſst, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger *wirklich* und *substantiell* ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der *Unwirkliche* marklose Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als *solcher* gelangt, ist das *reine Seyn*, *der Tod;* es ist das *unmittelbare natürliche Gewordenseyn*, nicht das *Thun* eines *Bewuſstseyns*. Die Pflicht des Familiengliedes ist deſswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes *Seyn*, diſs *allgemeine* Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas unvernünftiges bleibe, sondern daſs es ein *gethanes*, und das Recht des Bewuſstseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, daſs, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbstbewuſsten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaſst, und die Wahrheit hergestellt werde. — Was die Natur an ihm that, ist die Seite, von welcher sein Werden zum Allgemeinen sich als die Bewegung eines *Seyenden* darstellt. Sie fällt zwar selbst innerhalb des sittlichen Gemeinwesens und hat dieses zum Zwecke; der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es übernimmt. Aber insofern es wesentlich *einzelnes* ist, ist es zufällig, daſs sein Tod unmittel-

bar mit seiner Arbeit fürs Allgemeine zusammenhing, und Resultat derselben war, theils wenn ers war, ist er die *natürliche* Negativität und die Bewegung des Einzelnen als *Seyenden*, worin das Bewufstseyn nicht in sich zurückkehrt, und Selbstbewufstseyn wird; oder indem die Bewegung des *Seyenden* diese ist, dafs es aufgehoben wird und zum *Fürsichseyn* gelangt, ist der Tod die Seite der Entzweyung, worin das Fürsichseyn, das erlangt wird, ein Anderes ist, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner *unmittelbaren* Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein Bewufstseyn auseinandertritt, auch in diese Form der *Unmittelbarkeit*, und die Einzelnheit tritt in diese *abstracte* Negativität herüber, welche ohne Trost und Versöhnung *an sich selbst*, sie *wesentlich* durch eine *wirkliche* und *äufserliche Handlung* empfangen mufs. — Die Blutsverwandschafft ergänzt also die abstracte natürliche Bewegung dadurch, dafs sie die Bewegung des Bewufstseyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreifst, oder besser, weil die Zerstörung, sein Werden zum reinen Seyn, nothwendig ist, selbst die That der Zerstörung über sich nimmt. — Es kömmt hiedurch zu Stande, dafs auch das *todte*, das allgemeine *Seyn* ein in sich zurückgekehrtes, ein *Fürsichseyn*, oder die krafftlose reine *einzelne* Einzelnheit zur *allgemeinen Individualität* erhoben wird. Der Todte, da er sein *Seyn* von seinem

Thun oder negativen Eins frey gelassen, ist die leere Einzelnheit, nur ein passives *Seyn für anderes*, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräfften abstracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Natur willen itzt mächtiger sind, als er. Diſs ihn entehrende Thun bewuſstloser Begierde und abstracter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schoſse der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräffte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frey werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene *göttliche* Gesetz, oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältniſs gegen ihn, das nicht in der Liebe stehen bleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschlichen Gesetze an, und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschlieſsung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als *wirklicher* angehört. Wenn nun aber schon das menschliche Recht zu seinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewuſste sittliche Substanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Gesetz aber den Einzelnen, der jenseits der Wirklichkeit ist, so ist er nicht ohne Macht;

seine Macht ist das *abstracte* rein *Allgemeine*; das *elementarische* Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreifst, und die ihrer bewufste Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraction als in sein Wesen ebenso zurückreifst, als es ihr Grund ist. — Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln.

Es gibt nun in dem einen Gesetze, wie in dem andern, auch *Unterschiede* und *Stuffen*. Denn indem beyde Wesen das Moment des Bewufstseyns an ihnen haben, entfaltet sich innerhalb ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der *Bethätigung* und des *Selbstbewufstseyns* der beyden *allgemeinen Wesen* der sittlichen Welt, so wie ihren *Zusammenhang* und *Uebergang* ineinander.

Das *Gemeinwesen*, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz hat seine wirkliche Lebendigkeit in der *Regierung*, als worin es Individuum ist. Sie ist der *in sich reflectirte wirkliche* Geist, das einfache *Selbst* der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Krafft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gegliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine *Realität* oder sein *Daseyn*, und die Familie ist das *Element* dieser Realität. Aber er ist zugleich die Krafft des Ganzen, welche diese Theile

wieder in das negative Eins zusammenfaſst, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit gibt, und sie in dem Bewuſstseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigenthums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisiren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genusses, — zu eigenen Zusammenkünften, gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die *Einfachheit* und das *negative* Wesen dieser sich isolirenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isoliren einwurzeln und festwerden, hiedurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertieffend vom Ganzen losreiſsen und dem unverletzbaren *Fürsichseyn* und Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Daseyn aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewuſstseyns in die *Freyheit* und in seine *Krafft*. — Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche *Macht* des Gemeinwesens und die *Krafft*

seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräfftigung seiner Macht an dem Wesen des *göttlichen Gesetzes* und dem *unterirdischen Reiche*.

Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seinerseits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drey Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das *Verhältniſs* des *Mannes* und der *Frau*, das *unmittelbare* sich Erkennen des einen Bewuſstseyns im andern, und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das *natürliche* sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die *Vorstellung* und das *Bild* des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem andern, als es ist; diſs Verhältniſs hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegeneinander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniſs hat seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst; ebenso das zweyte, die *Pietät* der *Eltern* und *Kinder* gegeneinander. Die der Eltern ge-

gen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung afficirt, das Bewufstseyn seiner Wirklichkeit in dem andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern verschwindenden zu haben, und das Fürsichseyn und eigene Selbstbewufstseyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Ursprung, — eine Trennung, worin dieser versiegt.

Diese beyden Verhältnisse bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie vertheilt sind. — Das unvermischte Verhältnifs aber findet zwischen *Bruder* und *Schwester* statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie difs Fürsichseyn eins dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freye Individualität gegeneinander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste *Ahndung* des sittlichen Wesens; zum *Bewufstseyn* und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das *ansich*seyende, *innerliche* Wesen ist, das nicht am Tage des Bewufstseyns liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobne Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche ge-

knüpft, welches in ihnen theils seine allgemeine Substanz, theils aber seine Einzelnheit anschaut, so jedoch daſs diese Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Lust sey. — Als *Tochter* muſs nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem *Fürsichseyn*, dessen sie fähig ist; sie schaut in den Eltern also ihr Fürsichseyn nicht auf positive Weise an. — Die Verhältnisse der *Mutter* und der *Frau* aber haben die Einzelnheit theils als etwas natürliches, das der Lust angehört, theils als etwas negatives, das nur sein Verschwinden darin erblickt, theils ist sie ebendarum etwas zufälliges, das durch eine andere ersetzt werden kann. Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht *dieser* Mann, nicht *dieses* Kind, sondern *ein Mann*, *Kinder überhaupt*, — nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, daſs es in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beyden Seiten auseinandertreten, und indem er als Bürger die *selbstbewuſste* Krafft der *Allgemeinheit* besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der *Begierde*, und erhält sich zugleich die Freyheit von derselben. Indem also in diſs Verhältniſs der Frau die Einzelnheit

eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber diſs ist, ist die Einzelnheit *gleichgültig*, und die Frau entbehrt das Moment, sich als *dieses* Selbst im andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbsts* darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Diſs Verhältniſs ist zugleich die Gränze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und auſser sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zur Individualität wird, die gegen anderes sich kehrt, und in das Bewuſstseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläſst diese *unmittelbare*, *elementarische* und darum eigentlich *negative* Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewuſste, wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen

Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beyden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beyden Unterschiede, die die sittliche Substanz sich gibt, unter sich theilen. Diese beyden *allgemeinen* Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte *Individualität* darum an *natürlich* unterschiedenen Selbstbewufstseyn, weil der sittliche Geist die *unmittelbare* Einheit der Substanz mit dem Selbstbewufstseyn ist; — eine *Unmittelbarkeit*, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschieds zugleich als das Daseyn eines natürlichen Unterschieds erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als *ursprünglich bestimmte Natur* zeigte. Difs Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist itzt der bestimmte Gegensatz der zwey Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewufstes Wesen; wie die Familie hiedurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen

an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Krafft und Bewährung. Keins von beyden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewufste vom bewufstlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit;* sie wird durch das Bewufstseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als allgemeines, und sie als einzelnes Bewufstseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethätigenden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewufstseyn sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffafste, ist Selbstbewufstseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein *vorgefundenes* wufste, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne die Lust *des Genusses seiner Einzelnheit* suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbst-

bewufstseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das *Gesetz des Herzens* als das Gesetz aller Herzen, das Bewufstseyn des *Selbsts* als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die *Tugend*, welche der Früchte ihrer Aufopferung geniefst; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nemlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genufs ist difs allgemeine Leben. — Endlich das Bewufstseyn *der Sache selbst* wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracte Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhafften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hiedurch einen inhaltsvollen, an ihm selbstbestimmten Mafsstab der Prüffung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Difs Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, dafs Ungleichheit in ihm entsteht, und von der *Gerechtigkeit* zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Un-

danks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffner Zusammenhang und ein bewuſstloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des *menschlichen* Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigne selbstbewuſste Willen Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist ebenso der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirrdische Macht, und es ist *seine* Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, daſs ihm rein etwas *geschieht*. Die Macht, welche diſs Unrecht an dem Bewuſstseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des *Gemeinwesens*, sondern die *abstracte* des *Seyns*; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewuſstseyn des Bluts des Individuums löst diſs Un-

recht, wie wir gesehen, so auf, daſs was *geschehen* ist, vielmehr ein *Werk* wird, damit das *Seyn*, das *Letzte*, auch ein *gewolltes* und hiemit erfreulich sey.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so daſs jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwey Weseen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewuſste Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Krafft und seinem Element, mit dem *bewuſstlosen* Geiste, durch die *Individualität* des *Mannes* zusammen geschlossen. Dagegen hat das *göttliche* Gesetz seine Individualisirung, oder der *bewuſstlose* Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die *Mitte* er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewuſsten in das bewuſste Reich herauftritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweyt, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beyden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse

macht, und die entgegengesetzte Bewegung, der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewufsten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b.

Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewufstseyn noch nicht in seinem Rechte als *einzelne Individualität* aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als *allgemeiner Willen*, auf der andern als *Blut* der Familie; *dieser Einzelne* gilt nur als der *unwirkliche Schatten*. — Es ist *noch keine That* begangen; die That aber ist das *wirkliche Selbst*. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beyden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die That zu einem Uebergange *entgegengesetzter*, worin jedes sich vielmehr als die Nichtigkeit seiner selbst

und des andern beweifst, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren *Schicksals*, welche das göttliche, wie das menschliche Gesetz, so wie die beyden Selbstbewufstseyn, in denen diese Mächte ihr Daseyn haben, in den Abgrund seiner *Einfachheit* verschlingt, — und für uns in das *absolute Fürsichseyn* des rein einzelnen Selbstbewufstseyns übergeht.

Der *Grund*, von dem diese Bewegung aus — und auf dem sie vorgeht, ist das Reich der Sittlichkeit; aber die *Thätigkeit* dieser Bewegung ist das Selbstbewufstseyn. Als *sittliches* Bewufstseyn ist es die *einfache reine Richtung* auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht. Keine Willkühr, und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüffen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose. Es gibt daher nicht das schlechte Schauspiel, sich in einer Collision von Leidenschafft und Pflicht, noch das Komische, in einer Collision von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Collision, die dem Inhalte nach dasselbe ist, als die zwischen Leidenschafft und Pflicht; denn die Leidenschafft ist ebenso fähig als Pflicht vorgestellt zu werden, weil die Pflicht, wie sich das Bewufstseyn aus ihrer unmittelbarer substantieller Wesenheit in sich zurückzieht, zum formell - allgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut pafst, wie sich oben ergab. Komisch aber ist die Collision

der Pflichten, weil sie den Widerspruch, nemlich eines *entgegengesetzten Absoluten*, also Absolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieses sogenannten Absoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das sittliche Bewufstseyn aber weifs, was es zu thun hat; und ist entschieden, es sey dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören. Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein *ansich* seyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichenSeyns wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu, — oder umgekehrt, die beyden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beyden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.

Hiedurch nun dafs einestheils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren *Entschiedenheit* besteht, und darum für das Bewufstseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, anderntheils dafs die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewufstseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschliessen* und sich *entgegengesetzt* zu seyn; — sie sind in dem Selbstbewufstseyn *für sich*, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur *an sich* sind. Das sittliche Bewufstseyn, weil es für Eins derselben *entschieden* ist, ist wesentlich *Charakter;* es ist für es nicht die gleiche *Wesenheit* beyder; der Gegensatz erscheint darum als eine *unglückliche* Collision der Pflicht nur mit der rechtlosen *Wirklichkeit*. Das sittliche Bewufst-

seyn ist als Selbstbewufstseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beyden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige *Gewaltthätigkeit*; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den *Ungehorsam* des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine, am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist, der unterirrdische, ins Innre verschlossne Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hiedurch am Bewufstseyn der Gegensatz des *Gewufsten* und des *Nichtgewufsten*, wie in der Substanz, des *Bewufsten* und *Bewufstlosen*; und das absolute *Recht* des sittlichen *Selbstbewufstseyns* kommt mit dem göttlichen *Rechte* des *Wesens* in Streit. Für das Selbstbewufstseyn als Bewufstseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche Wesen; nach seiner Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten; und das sittliche Selbstbewufstseyn ist das Bewufstseyn der Substanz; der Gegenstand als dem Selbstbewufstseyn entgegengesetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren,

für sich Wesen zu haben. Wie die Sphären, worinn er nur ein *Ding* ist, längst verschwunden, so auch diese Sphären, worin das Bewufstseyn etwas aus sich befestiget und ein einzelnes Moment zum Wesen macht. Gegen solche Einseitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Krafft; sie steht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewufstseyn, und stellt diesem erst dar, was die Wahrheit ist. Das sittliche Bewufstseyn aber hat aus der Schaale der absoluten Substanz die Vergessenheit aller Einseitigkeit des Fürsichseyns, seiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in diesem stygischen Wasser zugleich alle eigne Wesenheit und selbstständige Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein absolutes Recht ist daher, dafs es, indem es nach dem sittlichen Gesetze handelt, in dieser Verwirklichung nicht irgend etwas anderes finde, als nur die Vollbringung dieses Gesetzes selbst, und die That nichts anders zeige, als das sittliche Thun ist. — Das Sittliche, als das absolute *Wesen* und die absolute *Macht* zugleich kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute *Wesen* ohne die Macht, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewufstseyn hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseyns dem Verkehren entsagt; so wie die blofse Macht umgekehrt vom Wesen verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichseyn wäre. Um dieser Einheit

willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keine besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben. Das absolute Recht des sittlichen Bewufstseyns ist daher, dafs die *That*, die *Gestalt* seiner *Wirklichkeit*, nichts anders sey, als es *weifs*.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwey Gesetze gespalten, und das Bewufstseyn als unentzweytes Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie difs *einfache* Bewufstseyn auf dem absoluten Rechte besteht, dafs ihm als sittlichem das Wesen *erschienen* sey, wie es *an sich* ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner *Realität*, oder darauf gedoppeltes zu seyn. Difs Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewufstseyn nicht gegenüber, dafs es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewufstseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die *That* des *letztern*. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweyung*. Es gibt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewifsheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst, in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative

Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur *Schuld*. Denn sie ist sein *Thun*, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die *Schuld* erhält auch die Bedeutung des *Verbrechens*: denn als einfaches sittliches Bewufstseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die *Schuld* ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, dafs die That, wie sie *wirklich* am Tage liegt, *Thun* ihres Selbsts seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeufserliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweyung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äufserliche Wirklichkeit zu setzen; dafs eine solche ist, gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche *Handlung* das Moment des Verbrechens an ihr, weil sie die *natürliche* Vertheilung der beyden Gesetze an die beyden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als *unentzweyte* Richtung auf das Gesetz innerhalb der *natürlichen Unmittelbarkeit* bleibt, und als Thun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andre sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen sittlichen Leben

Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher bestimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar soviel, daſs es nicht *dieser Einzelne* ist, der handelt und schuldig ist; denn er als *dieses* Selbst ist nur der unwirkliche Schatten, oder er ist nur als allgemeines Selbst, und die Individualität rein das *formale* Moment des *Thuns* überhaupt, und der Inhalt die Gesetze und Sitten, und bestimmt für den Einzelnen, die seines Standes; er ist die Substanz als Gattung, die durch ihre Bestimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbstbewuſstseyn steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschlieſsendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Thun setzt; sondern seinem Handeln liegt das sichre Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin sich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindschafft einmischt.

Die entwickelte Natur des *wirklichen* Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewuſstseyn an seiner That, ebensowohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetze sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beyder; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Wesen mit diesem verknüpft, rufft die Erfüllung des Einen das Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes,

und nun feindliches, Rache forderndes Wesen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses überhaupt an dem Tage; er ist aber *an sich* das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewufstseyn nicht, wie sie an und für sich ist, — dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewufstseyn stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die That geschehen, hervorbricht und es bey ihr ergreifft; denn die vollbrachte That ist der aufgehobne Gegensatz des wissenden Selbst, und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verleugnen; — die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit verschlossene hervor zu bringen, und hiemit das Unbewufste dem Bewufsten, das Nichtseyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die That an die Sonne; — als ein solches, worin ein Bewufstes einem Unbewufsten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweyte Wesen, dessen andere Seite das Bewufstseyn, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann seyn, daſs das Recht, welches sich im Hinterhalte hielt, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt für das handelnde *Bewuſstseyn*, sondern nur *an sich*, in der innern Schuld des Entschlusses und des Handelns vorhanden ist. Aber das sittliche Bewuſstseyn ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht *vorher kennt*, der es gegenüber tritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt, und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt seine Ansicht; die *Vollbringung* spricht es selbst aus, daſs was *sittlich* ist, *wirklich* seyn müsse; denn die *Wirklichkeit* des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die *Einheit* der *Wirklichkeit* und der *Substanz* aus, es spricht aus, daſs die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewuſstseyn muſs sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen, und um seines Thuns willen, als die seinige, es muſs seine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daſs wir gefehlt —

Diſs Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen *Zweckes* und der *Wirklichkeit*, es drückt die Rückkehr zur sittlichen *Gesinnung* aus, die weiſs, daſs nichts gilt, als das Rechte. Damit aber gibt das Handelnde seinen *Charakter* und die *Wirklichkeit* seines Selbsts auf, und ist zu Grunde ge-

gangen. Sein *Seyn* ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengetzten hat diſs aber aufgehört, ihm Substanz zu seyn; und statt seiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Gesinnung, erreicht. — Die Substanz erscheint zwar *an* der Individualität, als das *Pathos* derselben, und die Individualität als das, was sie belebt, und daher über ihr steht; aber sie ist ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist; die sittliche Individualität ist unmittelbar, und an sich eins mit diesem seinem Allgemeinen, sie hat ihre Existenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den diese sittliche Macht durch die entgegengesetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabey die Gewiſsheit, daſs diejenige Individualität, deren Pathos diese entgegengesetzte Macht ist, — *nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt*. Die Bewegung der sittlichen Mächte gegeneinander, und der sie in Leben und Handlung setzenden Individualitäten hat nur darin ihr *wahres Ende* erreicht, daſs beyde Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um *wesentlicheres* Moment der Substanz zu seyn. Die gleiche Wesentlichkeit und das gleichgültige Bestehen beyder nebeneinander ist ihr selbstloses Seyn; in der *That* sind sie als Selbstwesen, aber ein verschiedenes, was der Einheit des Selbsts widerspricht, und ihre Rechtlosigkeit

und nothwendigen Untergang ausmacht. Der *Charakter* gehört ebenso theils nach seinem Pathos oder Substanz nur der Einen an, theils ist nach der Seite des Wissens der eine wie der andere in ein Bewufstes und Unbewufstes entzweyt; und indem jeder selbst diesen Gegensatz hervorrufft, und durch die That auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beyder fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beyder Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beyde Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte *Schicksale* aufgetreten.

Werden beyde Mächte nach ihrem bestimmten Inhalte und dessen Individualisation genommen, so bietet sich das Bild ihres gestalteten Widerstreits, nach seiner formellen Seite, als der Widerstreit der Sittlichkeit und des Selbstbewufstseyns mit der bewufstlosen Natur und einer durch sie vorhandenen Zufälligkeit, — diese hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der *wahre* Geist, nur in *unmittelbarer* Einheit mit seiner Substanz ist; — und seinem Inhalte nach, als der Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Gesetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewufstlosen Wesen, aus dem Familiengeiste, und wird die Individualität des Gemeinwesens; dafs

er aber der Natur, der er sich entriſs, noch angehöre, erweiſst sich so, daſs er in der Zufälligkeit zweyer Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte sich desselben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und spätern Geburt hat *für sie*, die in das sittliche Wesen eintreten, als Unterschied der Natur, keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbst des Volksgeistes, verträgt nicht eine Zweyheit der Individualität; und der sittlichen Nothwendigkeit dieser Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Diese beyden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beyde, die gleiches Unrecht haben. Menschlicher Weise angesehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht *im Besitze*, das Gemeinwesen, an dessen Spitze der andere stand, angreifft; derjenige dagegen hat das Recht auf seiner Seite, welcher den andern nur als *Einzelnen*, abgelöſst von dem Gemeinwesen, zu fassen wuſste und in dieser Machtlosigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als solches, nicht jenes, nicht das Wesen des menschlichen Rechts, angetastet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beyde ihren wechselseitigen Untergang durcheinander; denn die Individualität, welche *an ihr für sich seyn* die Gefahr des Ganzen knüpft, hat sich selbst vom Gemeinwesen ausgestossen, und löſst sich in sich auf. Den

einen aber, der auf seiner Seite sich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der schon auf den Mauern seine Verwüstung aussprach, wird die Regierung, die wiederhergestellte Einfachheit des Selbsts des Gemeinwesens, um die letzte Ehre bestraffen; wer an dem höchsten Geiste des Bewufstseyns, der Gemeine, sich zu vergreiffen kam, mufs der Ehre seines ganzen vollendeten Wesens, der Ehre des abgeschiedenen Geistes, beraubt werden.

Aber wenn so das Allgemeine die reine Spitze seiner Pyramide leicht abstöfst, und über das sich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den *Sieg* davon trägt, so hat es sich dadurch mit dem göttlichen Gesetze, der seiner selbstbewufste Geist sich mit dem Bewufstlosen nur in *Kampf* eingelassen; denn dieser ist die andre wesentliche und darum von jener unzerstörte, und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende, am Tage liegende Gesetz, seine Hülffe zur *wirklichen* Ausführung nur an dem blutlosen Schatten. Als das Gesetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Krafft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde *Gewifsheit* des Volkes hat die *Wahrheit* ihres Alle in Eins bindenden Eydes, nur in der be-

wufstlosen und stummen Substanz Aller in den Wässern der Vergessenheit. Hiedurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, dafs sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigener Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weifs darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewufstlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben, und als die Krafft des göttlichen Gesetzes, nun eine selbstbewufste wirkliche Allgemeinheit erhält. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Krafft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein *Pathos* und die Thätigkeit der Bewegung als *individuelles* Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit gibt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit, das innere gött-

liche Gesetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinwesens hat es nicht nur jene unterirrdische oder — in seinem Daseyn äufserliche Wirksamkeit, sondern ein eben so offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daseyn und Bewegung. In dieser Form genommen, erhält das was als einfache Bewegung der individualisirten Pathos vorgestellt wurde, ein anderes Aussehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerstörung des Gemeinwesens die eigentliche Form ihres Daseyns. — Das menschliche Gesetz also in seinem allgemeinen Daseyn, das Gemeinwesen, in seiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in seiner wirklichen Bethätigung, die Regierung *ist*, *bewegt* und *erhalt* sich dadurch, dafs es die Absonderung der Penaten oder die selbstständige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorsteht, in sich aufzehrt, und sie in der Continuität seiner Flüssigkeit aufgelöfst erhält. Die Familie ist aber zugleich überhaupt sein Element, das einzelne Bewufstseyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewufstseyns in das allgemeine, sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen innern Feind. Diese, — die ewige Ironie des Gemeinwesens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung

in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie. Sie macht hiedurch die ernsthaffte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Lust und dem Genusse, so wie der wirklichen Thätigkeit — abgestorben, nur das Allgemeine denkt und besorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend, und zur Verachtung für ihren Enthusiasmus; erhebt überhaupt die Krafft der Jugend zum Geltenden, — des Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter ihrer Unselbstständigkeit entnommen, den Genuſs und die Würde der Frauenschaft erlangt. — Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar eben so, und zwar durch die unterdrükende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend, nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Krafft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reiff noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die *Krafft* des Ganzen anerkännte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für *sich*, daſs *andern Individualitä-*

ten für es sind, daſs es sie von sich *ausschlieſst* und sich unabhängig von ihnen weiſs. Die negative Seite des Gemeinwesens, *nach innen* die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach *aussen* aber *selbstthätig*, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute *Freyheit* des sittlichen *Selbstwesens* von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einerseits den einzelnen *Systemen* des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen *Persönlichkeit* selbst, die Krafft des negativen zu fühlen gibt, erhebt andererseits in ihm eben diſs negative Wesen sich als das erhaltende des Ganzen; der tapfre Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Krafft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen Wesens beruht, so ist *schon entschieden*, daſs es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die *lebendigen* Volksgeister durch ihre Individualität, itzt in einem *allgemeinen* Gemeinwesen zu Grunde, dessen *einfache Allgemeinheit* geistlos und todt, nnd dessen Lebendigkeit das *einzelne* Individuum, als einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes

ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieser Untergang der sittlichen Substanz, und ihr Uebergang in eine andere Gestalt ist also dadurch bestimmt, daſs das sittliche Bewuſstseyn auf das Gesetz wesentlich *unmittelbar* gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daſs in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerspruch und den Keim des Verderbens, den die schöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Geistes eben an dieser Ruhe und Schönheit selbst hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewuſstlose Ruhe der Natur, und die selbstbewuſste unruhige Ruhe des Geistes zu seyn. — Um dieser Natürlichkeit willen ist überhaupt dieses sittliche Volk eine durch die Natur bestimmte und daher beschränkte Individualität, und findet also ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber diese Bestimmtheit, die im Daseyn gesetzt, Beschränkung, aber ebenso das Negative überhaupt, und das Selbst der Individualität ist, — verschwindet, ist das Leben des Geistes und diese in Allen ihrer selbstbewuſste Substanz, verloren. Sie tritt als eine *formelle Allgemeinheit* an ihnen heraus, ist ihnen nicht mehr als lebendiger Geist inwohnend, sondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität ist in viele Punkte zersprungen.

c.

Rechtszustand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht, ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbstbewufstlose Substanz der Individuen zu seyn, und worin sie itzt nach ihrem einzelnen Fürsichseyn als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der That aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der *Einzelne* wirklich, nur als das allgemeine *Blut* der *Familie*. Als *dieser* Einzelne war er der *selbstlose abgeschiedene* Geist; nun aber ist er aus seiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die sittliche Substanz nur der *wahre* Geist ist, darum geht er in die *Gewifsheit* seiner selbst zurück; jene ist er als das *positive* allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist *negatives* allgemeines *Selbst* zu seyn. — Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren *Schicksals* versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflectirende Substanz; aber das in sich reflectirende absolute Wesen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schick-

sals, ist nichts anders als das *Ich* des Selbstbewuſstseyns.

Dieses gilt hiemit nunmehr als das *an und für sich* seyende Wesen; diſs *anerkanntseyn* ist seine Substantialität; aber sie ist die *abstracte Allgemeinheit*, weil ihr Inhalt *dieses spröde Selbst*, nicht das in der Substanz aufgelöſste ist.

Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbstständigkeit des Bewuſstseyns. Der *unwirkliche Gedanke* derselben, der sich durch *Verzichtthun* auf die *Wirklichkeit* wird, ist früher als *stoisches* Selbstbewuſstseyn vorgekommen; wie dieses aus der Herrschafft und Knechtschafft, als dem unmittelbaren Daseyn des *Selbstbewuſstseyn*, so ist die Persönlichkeit aus dem unmittelbaren *Geiste* — der der allgemeine herrschende Willen Aller und ebenso ihr dienender Gehorsam ist, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der *Abstraction* das *Ansich* war, ist nun *wirkliche Welt*. Er ist nichts anderes, als das Bewuſstseyn, welches das Princip des Rechtszustands, die geistlose Selbstständigkeit, auf seine abstracte Form bringt; durch seine Flucht aus der *Wirklichkeit* erreichte es nur den Gedanken der Selbstständigkeit; es ist absolut für *sich* dadurch, daſs es sein Wesen nicht an irgend ein Daseyn knüpft, sondern jedes Daseyn aufgeben, und sein Wesen allein in die Einheit des reinen Denkens, setzt. Auf dieselbe Weise ist das Recht der Person weder an ein

reicheres oder mächtigeres Daseyn des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstracten Wirklichkeit oder an es a's Selbstbewufstseyn überhaupt.

Wie nun die *abstracte* Selbstständigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darstellte, so wird auch diese letztere die Bewegung jener ersten wiederholen. Jene geht in die skeptische Verwirrung des Bewufstseyns über, in eine Faseley des Negativen, welche gestaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, sie zwar in der absoluten Selbstständigkeit auflöst, aber eben so sehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Bewufstseyns ist. — Ebenso ist die persönliche Selbstständigkeit des *Rechts* vielmehr diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung. Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewufstseyn als das reine *leere Eins* der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieser ist nun völlig frey gelassen und ungeordnet; denn der Geist ist nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in seiner Einheit zusammenhielt. — Difs leere Eins der Person ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Daseyn und wesenloses Bewegen und Thun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skepticismus, ist der Formalismus des Rechts

also durch seinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannichfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstracte Allgemeinheit, wodurch er *Eigenthum* heifst, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skepticismus *Schein* überhaupt heifst, und nur einen negativen Werth hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative Werth besteht darin, dafs das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des *ansich* allgemeinen hat, dieser positive aber darin, dafs es *Mein* in der Bedeutung der Kategorie, als *ein anerkanntes* und *wirkliches* Gelten ist. — Beydes ist dasselbe *abstracte Allgemeine*; der wirkliche Inhalt oder die *Bestimmtheit* des Meinen — es sey nun eines äusserlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer *eignen Macht* an, die ein anderes als das formal allgemeine, die der Zufall und die Willkühr ist. — Das Bewufstseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst, vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommne Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freye Macht des Inhalts bestimmt sich so, dafs die Zerstreuung in die absolute *Vielheit* der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in *Einen* ihnen fremden und ebenso

geistlosen Punkte gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeynte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit ist. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles Daseyn in sich befassende Person, für deren Bewuſstseyn kein höherer Geist existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche *Allen* gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der That das unwirkliche, kraftlose Selbst. — Zugleich ist es das Bewuſstseyn des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegen übergetreten ist. Dieser Inhalt aber von seiner negativen Macht befreyt, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegeneinander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewuſstseyn ist die machtlose Umschliessung und der Boden ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewuſstseyn, das sich als den wirklichen Gott weiſs; indem er aber nur das for-

male Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuſs die ebenso ungeheure Ausschweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewuſstseyn dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerstörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberstehende Selbst seiner Unterthanen ausübt. Denn seine Macht ist nicht die *Einigkeit* des Geistes, worin die Personen ihr eigenes Selbstbewuſstseyn erkennten, vielmehr sind sie als Personen für sich und schliessen die Continuität mit Andern aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punctualität aus; sie sind also in einem nur negativen Verhältnisse wie zu einander so zu ihm, der ihre Beziehung oder Continuität ist. Als diese Continuität ist er das Wesen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere fürsichseyn, vielmehr aufhebt; — und als die Continuität ihrer Persönlichkeit eben diese zerstört. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht, und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist, — vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden gibt sich dagegen das Bewuſstseyn seiner Allherrschafft, aber dieses Selbst ist bloses Verwüsten, daher nur auſser sich, und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewuſstseyns.

So ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewuſstseyn als absolutes Wesen *wirklich* ist. Das aus dieser Wirklichkeit aber *in sich zurückgetriebene Bewuſstseyn* denkt diese seine Unwesenheit; wir sahen früher die stoische Selbstständigkeit des reinen Denkens, durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewuſstseyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandniſs es mit seinem an und für sich seyn hat. Wenn diſs Wissen damals nur als die einzige Ansicht des Bewuſstseyns als eines solchen erschien, so ist hier ihre *wirkliche* Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daſs diſs *allgemeine Gelten* des Selbstbewuſstseyns, die ihm entfremdete Realität ist. Diſs *Gelten* ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar eben so die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandne Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die *Person* gewonnen worden, was in jener einig war, tritt nun entwickelt aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewufstseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des *Seyns* für das Bewufstseyn, das unmittelbar darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewufstseyn sich als *dieses ausschliefsende Selbst*, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das absolut discrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein äufserliches, das negative des Selbstbewufstseyns, zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; difs ihr Daseyn ist das *Werk* des Selbstbewufstseyns; aber ebenso eine unmittelbar vorhandne ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äufser-

liche Wesen, und der freye Inhalt des Rechts; aber diese äuſserliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaſst, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandne elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die *eigne* Entäuſserung und Entwesung des Selbstbewuſssteyns, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äuſserliche Gewalt der losgebundnen Elemente anzuthun scheinet. Diese für sich, sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, diſs ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subject, ihr Thun und Werden. Diſs Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das *unmittelbar* d. h. *ohne Entfremdung* an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; *seine* Substanz ist also seine Entäuſserung selbst, und die Entäuſserung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise *Geist*, selbstbewuſste *Einheit* des Selbsts und des Wesens, aber beydes hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist *Bewuſstseyn* einer für sich freyen gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewuſstseyn aber steht jene Einheit des Selbst und des We-

sens gegenüber, dem *wirklichen* das *reine Bewuſstseyn.* Einerseits geht das wirkliche Selbstbewuſstseyn durch seine Entäuſserung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; andrerseits aber ist eben diese Wirklichkeit, ſowohl die Person, wie die Geständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das *reine Bewuſstseyn*, oder das *Wesen.* Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem *Jenseits*, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie diſs am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur *Eine* Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne *Gegenwart;* und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beyde sich unterscheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des negativen des Selbstbewuſstseyns; selbst der abgeschiedne Geist ist im *Blute* der Berwandtschafft, im *Selbst* der Familie gegenwärtig, und die allgemeine *Macht* der Regierung ist der *Willen*, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche *Wirklichkeit*, die ihr Bewuſstseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als *Wesen* empfängt diſs und damit die Wirklichkeit von einem andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein andres als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist,

sondern ist aufser sich in einem fremden, - das Gleichgewicht des Ganzen nicht die bey sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das *Selbstbewufstseyn wirklich* sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des *reinen* Bewufstseyns, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im *Glauben* ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewufstseyn aus der Trennung in das Wissen und in die Bewufstlosigheit zurück in sein Schicksal, in das *Selbst* als die *negative Macht* dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beyden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das *Selbst* zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende *Selbst*, die einzelne *Person*, war; so wird difs zweyte, das aus seiner Entäufserung in sich zurückkehrt, das *allgemeine Selbst*, das den *Begriff* erfassende Bewufstseyn seyn; und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der *reinen Einsicht* auflösen. Sie als das sich selbst *erfassende* Selbst vollendet die Bildung; sie fafst nichts als das Selbst, und alles als das Selbst auf, d. h. sie *begreifft* alles, tilgt alle Gegenständlichkeit, und verwan-

delt alles *Ansichseyn* in ein *Fürsichseyn.* Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des *Wesens* gekehrt, ist sie die *Aufklärung.* Diese vollendet auch an diesem Reiche, wohin sich der entfremdete Geist, als in das Bewuſstseyn der sich selbst gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; sie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daſs sie die Geräthschafften der disseitigen Welt hineinbringt, die er als sein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil sein Bewuſstseyn ihr gleichfalls angehört. — In diesem negativen Geschäffte realisirt zugleich die reine Einsicht sich selbst, und bringt ihren eignen Gegenstand, das unerkennbare *absolute Wesen*, und das *Nützliche* hervor. Indem auf diese Weise die Wirklichkeit alle Substantialität verloren, und nichts mehr *an sich* in ihr ist, so ist wie das Reich des Glaubens, so auch der realen Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die *absolute Freyheit* hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, diſs Land der Bildung verläſst, und in ein anderes Land, in das Land des *moralischen Bewuſstseyns* übergeht.

I.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes.

Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte; die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andre aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Aether des reinen Bewufstseyns sich erbaut. Diese, jener Entfremdung *entgegengesetzt*, ist eben darum nicht frey davon, sondern vielmehr nur die andre Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweyerley Welten das Bewufstseyn zu haben, und beyde umfafst. Es ist also nicht das Selbstbewufstseyn des absoluten Wesens, wie es *an* und *für sich* ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der *Glauben*, insofern er die *Flucht* aus der wirklichen Welt und also nicht *an* und *für sich* ist. Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewufstseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des *Glaubens*, sondern ebenso des *Begriffs*; beyde treten daher zugleich miteinander ein, und jener kömmt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a.

Die Bildung
und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem *Selbstbewuſstseyn* durchdrungne geistige *Wesen*, das sich als *dieses für sich seyende* unmittelbar gegenwärtig, und das *Wesen* als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiſs. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewuſstseyns beruht auf der Bewegung, daſs dieses seiner Persönlichkeit sich entäussert, hiedurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine Fremde so verhält, daſs es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseyns ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. — Oder das Selbstbewuſstseyn ist nur *Etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hiedurch setzt es sich als allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und Wirklichkeit. Diese *Gleichheit* mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntseyn und Gelten des Selbstbewuſstseyns, darum weil es *ist*; sondern daſs es gelte, ist durch die entfremdende Vermittlung, sich dem Allgemeinen gemäſs gemacht zu haben. Die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Da-

seyns in sich auf, und berechtigt sie. Die Allgemeinheit aber, welche hier gilt, ist die *gewordne*, und darum ist sie *wirklich*.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine wahre *ursprüngliche Natur* und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seyns. Diese Entäusserung ist daher ebenso *Zweck* als *Daseyn* desselben; sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Uebergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit*, als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*. Diese Individualität *bildet* sich zu dem, was sie *ansich* ist, und erst dadurch *ist* sie *an sich*, und hat wirkliches Daseyn; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als *dieses* sich hier wirklich weiſs, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich *bestimmte* Natur reducirt sich daher auf den *unwesentlichen* Unterschied der Gröſse, auf eine gröſsere oder geringere Energie des Willens. Zweck und Inhalt aber desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas *unmächtiges* und *unwirkliches*; sie ist eine *Art*, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch dem Besondern die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die *Be-*

sonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das *gemeinte* Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das sich selbst entäussernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das *Gemeynte* gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was *Espece*, „von allen Spitznahmen der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäſsigkeit, und drückt die höchste Stuffe der Verachtung aus." *Art* und in *seiner Art gut* seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeynt sey, oder auch in der That das Bewuſstseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schlieſst.

Was in Beziehung auf das einzelne *Individuum* als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der *Substanz* selbst, nemlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das *Ansich Anerkanntes* und *Daseyn* ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewuſstseyn ein

unmittelbar entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiſs zugleich daſs sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daſs es sich der Wirklichkeit gemäſs macht, und soviel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläſst. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiemit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daſs es sich ihr gemäſs macht, d. h. daſs es sich seines Selbsts entäuſsert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als *aufgehobnes* wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des *Bewuſstseyns* seiner selbst, und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daſs das Entgegengesetzte das Andre begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen gibt, und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andre. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste

Weise durch die absolute Entgegensetzung von *Gut* und *Schlecht*, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste Seyn hat zu seiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesetzte; das Daseyn ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwircklichende Bewegung und Begeistung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

Zuerst ist die einfache Substanz selbst in der unmittelbaren Organisation ihrer daseyenden noch unbegeisteten Momente zu betrachten. — Wie die Natur sich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die *Luft* das *bleibende* rein allgemeine durchsichtige Wesen ist, — das Wasser aber das Wesen, das immer *aufgeopfert* wird, — das *Feuer* ihre *beseelende* Einheit, welche ihren Gegensatz ebenso immer auflöst als ihre Einfachheit in ihn entzweyt, — die *Erde* endlich der *feste Knoten* dieser Gegliederung und das *Subject* dieser Wesen wie ihres Processes, ihr Ausgehen und ihre Rükkehr ist, — so legt sich in eben solche allgemeine aber geistige Massen das innere *Wesen* oder der einfache Geist der selbstbewuſsten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die *erste* Masse, das *an sich Allgemeine*, sich *selbstgleiche* geistige Wesen; — in die andere, das *fürsichseyende*

in sich *ungleich* gewordene, sich *aufopfernde* und *hingebende* Wesen, und in das *dritte*, welches als Selbstbewufstseyn Subject ist, und die Krafft des Feuers unmittelbar an ihm selbst hat; — im ersten Wesen ist es seiner als des *Ansichseyns* bewufst; in dem Zweyten aber hat es das Werden des *Fürsichseyns* durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geist aber selbst ist das *an* und *fürsichseyn* des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde *entzweyt*, und ebenso sie auch wieder in seine Einheit *zurücknimmt*, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben. — Wir sehen, dafs diese Wesen dem Gemeinwesen und der Familie der sittlichen Welt entsprechen, ohne aber den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremde ist, so ist und weifs sich hier das Selbstbewufstseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewufstseyns als *Gedanken* oder *ansich*seyende, als auch wie sie im wirklichen Bewufstseyn als *gegenständliche* Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das erste, als *das sich selbst gleiche*, unmittelbare und unwandelbare *Wesen* aller Bewufstseyn, das *Gute*, — die unabhängige geistige Macht des *Ansich*, bey der die Bewegung des fürsichseyenden Bewufstseyns nur beyherspielt. Das Andere dagegen

ist das *passive* geistige Wesen, oder das Allgemeine, insofern es sich preifsgibt und die Individuen das Bewufstseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läfst; es ist das nichtige Wesen, das *Schlechte*. — Dieses absolute Aufgelöfstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen, Grundlage, Ausgangspunkt und Resultat der Individuen und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweyte dagegen einerseits das sich aufopfernde *Seyn für anderes*, andererseits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das *Einzelne* und ihr bleibendes *Fürsichwerden*.

Aber diese einfachen *Gedanken* desGuten undSchlechten sind ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie sind *wirklich* und im wirklichen Bewufstseyn als *gegenständliche* Momente. So ist das erste Wesen, die *Staatsmacht*, das andere der *Reichthum*. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache *Substanz*, so das allgemeine *Werk*; — die absolute *Sache selbst*, worin den Individuen ihr *Wesen* ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewufstseyn ihrer *Allgemeinheit* ist; — sie ist ebenso das Werk und einfache *Resultat*, aus welchem difs, dafs es aus ihrem *Thun* herkömmt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese *einfache* ätherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer unwandelbaren Sichselbstgleichheit *Seyn*, und damit nur *Seyn für anderes*. Sie ist also an sich unmittelbar das entgegengesetzte

ihrer selbst, *Reichthum*. Ob er zwar das passive oder nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, ebenso das beständig *werdende Resultat* der *Arbeit* und des *Thuns Aller*, wie es sich wieder in den *Genuſs* Aller auflöst. In dem Genuſse wird die Individualität zwar *für sich* oder als *einzelne*, aber dieser Genuſs selbst ist Resultat des allgemeinen Thuns; so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuſs aller hervorbringt. Das *Wirkliche* hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu seyn. Es meynt wohl in diesem Momente jeder Einzelne *eigennützig* zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewuſstseyn gibt, für sich zu seyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas geistiges; allein auch nur äuſserlich angesehen, zeigt es sich, daſs in seinem Genuſse jeder Allen zu geniessen gibt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn. Sein *fürsichseyn* ist daher an sich *allgemein* und der Eigennutz etwas nur gemeyntes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meynt, nemlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In diesen beyden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewuſstseyn seine Substanz, Inhalt und Zweck; es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein *Ansichseyn*, in der andern sein *Fürsichseyn*. — Es ist aber zugleich als der Geist, die negative *Einheit* ihres Bestehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der

Wirklichkeit und des Selbsts. Herrschafft und Reichthum sind daher für das Individuum als Gegenstände vorhanden, d. h. als solche, von denen es sich *frey* weiſs und zwischen ihnen und selbst keines von beyden wählen zu können meynt. Es tritt als dieses freye und *reine* Bewuſstseyn dem Wesen als einem solchen gegen über, das nur *für es* ist. Es hat alsdenn das Wesen als *Wesen* in sich. — In diesem reinen Bewuſstseyn sind ihm die Momente der Substanz nicht Staatsmacht und Reichthum, sondern die Gedanken von *Gut* und *Schlecht*. — Das Selbstbewuſstseyn ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewuſstseyns auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das *Urtheil*. — Es hat sich zwar schon für die beyden Seiten des wirklichen Wesens durch ihre unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, diſs der Reichthum. Allein diſs erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das *ansichseyende* oder positive, die andre nur als das *fürsichseyende* und negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beyder Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewuſstseyn, das sich auf sie bezieht, ist *an* und *für sich*; es muſs daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewuſstseyn ist nun derjenige Gegenstand *gut* und *an sich*, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das *Gute* ist die *Gleichheit* der gegenständlichen Realität mit ihm; das *Schlechte* aber ihre *Ungleichheit.* Zugleich was *für es* gut und schlecht ist, ist *an sich* gut und schlecht, denn es ist eben dasjenige, worin diese beyden Momente des *an sich* und des *für es* seyn dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem *macht*, was sie *an sich* sind. Nicht diſs, wie sie unmittelbar an sich selbst das *Gleiche* oder *Ungleiche* d. h. das abstracte Ansich oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine *Beziehung* auf sie, die zuerst als *Gegenstände* gesetzt, *durch ihn* zum *Ansich* werden, wird zugleich ihre *Reflexion in sich selbst*, durch welche sie wirkliches geistiges Seyn erhalten, und was *ihr Geist* ist, hervortritt. Aber wie ihre erste *unmittelbare Bestimmung* sich von der *Beziehung* des Geistes auf sie unterscheidet, so wird auch das dritte, der eigne Geist derselben, sich von dem zweyten unterscheiden. — Das *zweyte Ansich* derselben zunächst, das durch die Beziehung des Geistes auf sie hervortritt, muſs schon anders ausfallen als das *unmittelbare*; denn diese *Vermittlung* des Geistes bewegt vielmehr die *unmittelbare* Bestimmtheit, und macht sie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das *an* und *fürsich*seyende Bewuſstseyn in der *Staatsmacht* wohl sein *einfaches Wesen* und *Bestehen* überhaupt, allein nicht seine *Individualität* als solche, wohl sein *Ansich*, nicht sein *Fürsich*seyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verleugnet und zum Gehorsam unterjocht. Das Individuum reflectirt sich also vor dieser Macht in sich selbst; sie ist ihm das unterdrückende Wesen, und das *Schlechte*; denn statt das Gleiche zu seyn, ist sie das der Individualität schlechthin Ungleiche. — Hingegen der *Reichthum* ist das *Gute*; er geht auf allgemeinen Genuſs, gibt sich preiſs, und verschafft allen das Bewuſstseyn ihres Selbsts. Er ist *ansich* allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat versagt, und nicht jedem Bedürfnisse gefällig ist, so ist diſs eine Zufälligkeit, welche seinem allgemeinen nothwendigen Wesen, sich allen Einzelnen mitzutheilen und tausendhändiger Geber zu seyn, keinen Eintrag thut.

Diese beyden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem ist, den sie für uns hatten. — Das Selbstbewuſstseyn hat sich aber nur erst unvollständig auf seine Gegenstände bezogen, nemlich nur nach dem Maſsstabe des *für sich seyns*. Aber das Bewuſstseyn ist ebenso *ansich*seyendes Wesen, und muſs diese Seite gleichfalls zum Maſsstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urtheil vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die *Staats*-

macht sein *Wesen* aus; sie ist theils ruhendes Gesetz, theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das eine die einfache Substanz selbst, das andere ihr sich selbst und Alle belebendes und erhaltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuſs des *Reichthums* erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das *vergängliche* Bewuſstseyn und den Genuſs seiner selbst als einer fürsichseyenden *Einzelnheit*, und der *Ungleichheit* mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beyden Weisen des Urtheilens finden *jede eine Gleichheit* und eine *Ungleichheit*; das erste urtheilende Bewuſstseyn findet die Staatsmacht *ungleich*, den Genuſs des Reichthums *gleich* mit ihm; das zweyte hingegen die erstere gleich, und den letztern *ungleich* mit ihm. Es ist ein zweyfaches *gleichfinden*, und ein zweyfaches *ungleichfinden*, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beyden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maſsstab anzulegen haben. Die *gleichfindende* Beziehung des Bewuſstseyns ist hienach das *Gute*, die ungleichfindende das *Schlechte*; und diese beyden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als *verschiedene Gestalten des Bewuſstseyns* fest-

zuhalten. Das Bewufstseyn kommt dadurch, dafs es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, dafs es entweder das *für sich seyn* oder das reine *Ansichseyn* zum Princip hätte, denn beyde sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur *abstracte* Weisen des *Urtheilens*. Das wirkliche Bewufstseyn hat beyde Principien an ihm und der Unterschied fällt allein in sein *Wesen*, nemlich in die *Beziehung* seiner selbst auf das reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem *Gleichen*, das andere als zu einem *Ungleichen*. — Das Bewufstseyn der gleichfindenden Beziehung ist das *edelmüthige*. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, dafs es in ihr sein *einfaches Wesen* und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Ebenso in dem Reichthume, dafs er ihm das Bewufstseyn seiner andern wesentlichen Seite, des *Fürsichseyns*, verschafft; daher es ihn ebenfalls als *Wesen* in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es geniefst, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewufstseyn der andern Beziehung dagegen ist das *niederträchtige*, das die *Ungleichheit* mit

den beyden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fesel und Unterdrückung des *Fürsichseyns* sieht, und daher den Herrscher haſst, nur mit Heimtücke gehorcht, und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genuſse seines Fürsichseyns gelangt, ebenso nur die Ungleichheit, nemlich mit dem bleibenden *Wesen* betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewuſstseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich verschwindenden, auch sein Verhältniſs zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das *Urtheil* aus, die Bestimmung dessen, was die beyden Wesen als *Gegenstände* für das Bewuſstseyn sind, noch nicht *an* und *für sich*. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist theils erst *für uns* ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beyder, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewuſstseyn selbst. Theils *sind* sie erst unmittelbar *Wesen*, weder diſs *geworden*, noch an ihnen *Selbst*bewuſstseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre Belebung; sie sind Prädicate, die noch nicht selbst Subject sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwey Bewuſstseyn auseinander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die *Gleich-*

gültigkeit der beyden Seiten der Entfremdung — der einen, des *Ansich* des reinen Bewuſstseyns nemlich der bestimmten *Gedanken* von Gut und Schlecht — der andern ihres *Daseyns* als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beyder, zum *Urtheil* erhob; so hat sich diese äuſsere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beyden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Diſs geschicht, indem das *Urtheil* zum *Schluſſe* wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beyden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewuſstseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daſs sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz, deren es aber als seines *Wesens*, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewuſst ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läſst sie verschwinden. Es ist der Heroismus des *Dienstes*, — die *Tugend*, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und diſs dadurch ins Daseyn bringt, — die *Person*, welche dem Besitze und Genuſse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewuſstseyn durch diese Entäuſserung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen dieses im

Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenkte Bewufstseyn; das sich entfremdete *Seyn* ist aber das *Ansich*; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich selbst und bey den Andern. — Die Staatsmacht aber, die nur erst das *gedachte* Allgemeine, das *Ansich* war, wird durch eben diese Bewegung zum *seyenden* Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das *Urtheil* des Selbstbewufstseyns, dafs sie das *Wesen* ist, und durch die freye Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschliefst, bringt die *gedoppelte* Wirklichkeit hervor, sich als das, welches *wahre* Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das *Wahre*, welches *gilt*.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewufstseyn; es ist nur ihr *Gesetz*, oder ihr *Ansich*, das gilt; sie hat noch keinen *besondern Willen*; denn noch hat das dienende Selbstbewufstseyn nicht sein reines Selbst entäufsert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein *Daseyn* aufgeopfert, nicht sein *Ansich*seyn. — Difs Selbstbewufstseyn gilt als ein solches, das dem *Wesen* gemäfs ist, es ist anerkannt um seines *Ansichseyns* willen. Die andern finden in ihm ihr *Wesen* bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewufstseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren *Gedanken*, und

geniesst der *Ehre*. Es ist der *stolze* Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eigner Willen, sondern *wesentlicher* ist, und der sich nur in dieser *Ehre* gilt, nur in dem *wesentlichen* Vorstellen der allgemeinen Meynung, nicht in dem *dankbaren* der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem *Fürsichseyn* verholffen. Seine *Sprache*, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der *Rath*, den er zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meynungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht *Regierung*, und somit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das *Fürsichseyn*, der *Willen*, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innre abgeschiedne Geist der Stände, der seinem Sprechen vom *allgemeinen* Besten gegenüber sich sein *besondres* Bestes vorbehält, und diss Geschwätze vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandne Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, lässt ein bestimmtes Daseyn, und damit ein *besonderes Fürsich* übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweydeutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigne Meynung und den besondern Willen gegen die

Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe, und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewuſstseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieſer Widerſpruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieſer Form, in der Ungleichheit des *Fürsichseyns* gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu ſtehen, zugleich die Form, daſs jene Entäuſserung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nemlich, vollendet, ſelbſt eine seyende, nicht eine ins Bewuſstseyn zurückkehrende ist, — daſs dieſes sie nicht überlebt, und *an* und *für sich* ist, sondern nur ins unverſöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des *Fürsichseyns* ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingibt, aber in dieser Entäuſserung sich ebensosehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner ſelbſt und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daſs der abgeſchiedne innre Geiſt, das Selbſt als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne dieſe Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewuſstseyns und die Rathschläge seiner Einsicht das Zweydeutige bleiben würden, das noch jenen abgeſchiednen Hinterhalt der beſondern Absicht und des Eigenwillens hätte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache*, welche hier in ihrer eigenthümlichen Be-

deutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, *Gesetz* und *Befehl*, — in der Welt der Wirklichkeit, erst *Rath*, hat sie das *Wesen* zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als *Sprache;* es ist die Krafft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das *Daseyn* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sichseyende Einzelnheit* des Selbstbewufstseyns als solche in die Existenz, so dafs sie *für andre* ist. *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da;* in jeder andern Aeufserung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung, wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflectirt, und läfst solches unvollständiges Daseyn, worin immer ebensosehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Difs sein *Daseyn* ist als *Daseyn* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. *Ich* ist *dieses* Ich — aber ebenso *allgemeines;* sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäufserung und das Verschwinden *dieses* Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. *Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen;* es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewufstseyn ist. — Dafs es *vernommen* wird, darin ist sein

Daseyn selbst unmittelbar *verhallt;* diſs sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben diſs ist sein Daseyn, als selbſtbewuſstes *Jetzt*, wie es da ist, nicht da zu seyn, und durch diſs Verschwinden da zu seyn. Diſs Verſchwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.

Der Geist erhält hier dieſe Wirklichkeit, weil die Extreme, deren *Einheit* er ist, ebenso unmittelbar die Beſtimmung haben, für sich eigne Wirklichkeiten zu seyn. Ihre Einheit ist zerſetzt in spröde Seiten, deren jede für die andre wirklicher von ihr ausgeſchloſſener Gegenſtand ist. Die Einheit tritt daher als eine *Mitte* hervor, welche von der abgeschiedenen Wirklichkeit der Seiten ausgeſchloſſen und unterschieden wird; sie hat daher selbſt eine wirkliche von ihren Seiten unterschiedne Gegenſtändlichkeit, und ist *für sie*, d. h. sie ist daseyendes. Die *geistige Substanz* tritt als solche in die Exiſtenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewuſstseyn gewonnen hat, welche dieſes reine Selbst als *unmittelbar geltende* Wirklichkeit wiſſen, und darin ebenso unmittelbar wiſſen, diſs nur durch die entfremdende *Vermittlung* zu seyn. Durch jenes sind die Momente zu der sich selbſt wiſſenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daſs sie Momente des Geiſtes sind; durch dieses tritt er als Geiſtigkeit in

das Daseyn. — Er ist so die Mitte, welche jene Extreme vorausſetzt, und durch ihr Daseyn erzeugt wird, — aber ebenſo das zwiſchen ihnen hervorbrechende geistige Ganze, das sich in sie entzweyt und jedes erſt durch dieſe Berührung zum Ganzen in seinem Principe erzeugt. — Daſs die beyden Extreme schon *an sich* aufgehoben und zerſetzt sind, bringt ihre Einheit hervor, und dieſe ist die Bewegung, welche beyde zuſammenſchlieſst, ihre Beſtimmungen austauſcht, und sie, und zwar *in jedem Extreme* zuſammenſchlieſst. Dieſe Vermittlung ſetzt hiemit den *Begriff* eines jeden der beyden Extreme in seine Wirklichkeit, oder sie macht das, was jedes *an sich* ist, zu seinem *Geiste*.

Die beyden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige Bewuſstseyn, sind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtracte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürsichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht selbst zukömmt; — dieſes in den Gehorsam des aufgehobnen Daſeyns oder in das *Ansichseyn* der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobene reine Fürsichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beyden Momente, zu welchen beyden Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache sind, sind das *abstracte Allgemeine*, welches das allgemeine Beſte heiſst, und in das *reine Selbst*, das im Dienſte seinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewuſstseyn abſagte. Beyde sind im Begriffe daſſelbe, denn reines

Selbſt ist eben das abſtract allgemeine, und daher ist ihre Einheit als ihre Mitte geſetzt. Aber das *Selbst* ist nur erst am Extreme des Bewuſstseyns wirklich, — das *Ansich* aber erst am Extreme der Staatsmacht; dem Bewuſstseyn fehlt diſs, daſs die Staatsmacht nicht nur als *Ehre*, sondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daſs ihr nicht nur als dem sogenannten *allgemeinen Besten* gehorcht würde, sondern als Willen, oder daſs sie das entscheidende Selbst ist. Die Einheit des Begriffes, in welchem die Staatsmacht noch steht, und zu dem das Bewuſstseyn sich geläutert hat, wird in dieſer *vermittelnden Bewegung* wirklich, deren einfaches Daſeyn, als *Mitte*, die Sprache ist. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwey als *Selbst* vorhandene Selbst; denn die Staatsmacht wird erst zum Selbst begeiſtet; dieſe Sprache ist daher noch nicht der Geist, wie er sich vollkommen weiſs und ausſpricht.

Das edelmüthige Bewuſstseyn, weil es das Extrem des Selbsts ist, erſcheint als dasjenige, von dem die *Sprache* ausgeht, durch welche sich die Seiten des Verhältniſſes zu beſeelten Ganzen geſtalten. — Der Heroismus des stummen Dienſtes wird zum *Heroismus der Schmeichelеy*. Dieſe ſprechende Reflexion des Dienſtes macht die geiſtige sich zerſetzende Mitte aus, und reflectirt nicht nur ihr eigenes Extrem in sich ſelbſt, sondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieſes ſelbſt zurück, und macht

sie, die erst *an sich* ist, *zum fürsichseyn* und zur Einzelnheit des Selbstbewufstseyns. Es wird hiedurch der Geist dieser Macht, — ein *unumschränkter Monarch* zu seyn; — *unumschränkt*, die Sprache der Schmeicheley erhebt die Macht in ihre geläuterte *Allgemeinheit*; — das Moment als Erzeugnifs der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — *Monarch*, sie erhebt ebenso die *Einzelnheit* auf ihrer Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewufstseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäussert, ist das reine *Ansich seines Denkens*, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein *Gemeyntes* ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, dafs sie dem Monarchen den eignen *Nahmen* gibt; denn es ist allein der Nahme, worin der *Unterschied* des Einzelnen von allen andern nicht *gemeynt* ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Nahmen *gilt* der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewufstseyn, sondern im Bewufstseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Nahme ist hiemit die Reflexion in sich oder die *Wirklichkeit*, welche die allgemeine Macht *an ihr selbst* hat; durch ihn ist sie der *Monarch*. Er, *dieser Einzelne*, weifs umgekehrt dadurch *sich diesen Einzelnen*

als die allgemeine Macht, daſs die Edeln, nicht nur als zum Dienſt der Staatsmacht bereit, sondern als *Zierrathen* sich um den Thron ſtellen, und daſs sie dem, der darauf sitzt, es immer *sagen*, was er *ist.*

Die Sprache ihres Preiſses ist auf diese Weiſe der Geiſt, der in der *Staatsmacht selbst* die beyden Extreme zuſammenschlieſst; sie reflectirt die abſtracte Macht in sich und gibt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entſcheidende *fürsichseyn*, und hiedurch selbſtbewuſste Exiſtenz; oder dadurch kommt diſs *einzelne wirkliche* Selbstbewuſstseyn dazu, sich als die Macht *gewiſs zu wissen.* Sie ist der Punkt der Selbsts, in den durch die Entäuſserung der *innern Gewiſsheit* die vielen Punkte zusammengefloſſen sind. — Indem aber dieser eigne Geiſt der Staatsmacht darin beſteht, seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewuſstseyns zu haben, ist sie die sich *entfremdete Selbstſtändigkeit;* das edelmüthige Bewuſstseyn, das Extrem des *fürsichseyns* erhält das Extrem der *wirklichen Allgemeinheit* für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäuſſerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es *übergegangen.* An ihm wird die Staatsgewalt erſt wahrhaft bethätigt; in seinem *Fürsichseyn* hört sie auf, das *träge Wesen*, wie sie als Extrem des abstracten Ansichseyns erschien, zu seyn. — *An sich* betrachtet heiſst die *in sich reflectirte Staatsmacht*, oder diſs, daſs sie Geiſt geworden, nichts anderes,

als daſs sie *Moment* des *Selbstbewuſstseyns* geworden, d. h. nur als *aufgehobne* ist. Hiemit ist sie nun das Wesen als ein solches, dessen Geist es ist, aufgeopfert und preiſsgegeben zu seyn, oder sie existirt als *Reichthum*. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem sie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit bestehen; aber eine solche, deren Begriff eben diese Bewegung ist, durch den Dienſt und die Verehrung, wodurch sie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäuſſerung der Macht, überzugehen. Für sich wird also das eigenthümliche *Selbst*, das ihr Willen ist, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewuſstseyns, zur sich entäuſſernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preiſsgegeben ist; was ihm an *allgemein* anerkannter und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Nahmen.

Wenn also das edelmüthige Bewuſstseyn sich als dasjenige beſtimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine *gleiche* Weise bezöge, so ist die Wahrheit deſſelben vielmehr, in seinem Dienſte sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entſagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreiſſen der allgemeinen Subſtanz zu seyn. Sein Geiſt ist das Verhältniſs der völligen Ungleichheit, einerseits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; andererseits in dem Aufgeben deſſelben theils seines Innern sich zu ent-

fremden, und zur höchften Ungleichheit mit sic selbft zu werden, theils die allgemeine Subftanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbft völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daſs damit seine Beftimmtheit, die es im *Urtheile* gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewuſstseyn hieſs, und hiedurch auch diefes verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nemlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, exiftirt das Selbstbewuſstseyn als die *allgemeine Wohlthat*, oder sie ist der *Reichthum*, der selbft wieder Gegenftand für das Bewuſstseyn ist. Denn er ist diefem das zwar unterworfne Allgemeine, das aber durch difs erfte Aufheben, noch nicht abfolut *in das* Selbft zurückgegangen ist. — Das *Selbst* hat noch nicht *sich als Selbst*, sondern das *aufgehobne allgemeine Wesen* zum Gegenftande. Indem diefer erft geworden, ist die *unmittelbare* Beziehung des Bewuſstseyns auf ihn gefetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargeftellt hat; es ist das edelmüthige Bewuſstseyn, welches an dem unwefentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie,

wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuſs bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist diſs einseitige Fürsichseyn, das nicht *an sich*, sondern vielmehr das aufgehobne Ansich ist, die in seinem Genuſse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbſt. Er bedarf also selbst der Belebung; und die Bewegung seiner Reflexion beſteht darin, daſs er, der nur für sich ist, zum *An* und *Fürsichseyn*, daſs er, der das aufgehobene Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eigenen Geiſt an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieſer Bewegung auseinandergeſetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derſelben zu beſtimmen.

Das edelmüthige Bewuſstseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenſtand als Wesen überhaupt, sondern es ist das *Fürsichseyn* selbſt, das ihm ein Fremdes ist; es *findet* sein Selbſt als solches entfremdet *vor*, als eine gegenſtändliche feſte Wirklichkeit, die es von einem andern feſten Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenſtand ist das Fürsichseyn; also das *seinige*; aber dadurch, daſs es Gegenſtand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, das heiſst, es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm daſſelbe ablaſſen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewufstseyn abſtrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine ſolche betrifft, sein Anerkanntseyn und *Ansichgelten* als für sich seyenden Weſens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigenſten *Wirklichkeit*, oder seines Ichs auſſer sich und einem Andern angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Perſönlichkeit eines andern, von dem Zufall eines Augenbliks, einer Willkühr oder ſonſt des gleichgültigſten Umſtandes. — Im Rechtszuſtande erscheint, was in der Gewalt des gegenſtändlichen Wesens ist, als ein *zufälliger Inhalt*, von dem abſtrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das *Selbst* als *solches*, sondern dieſes ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewiſsheit seiner als solche das weſenloseſte, die reine Persönlichkeit abſolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geiſt seines Dankes ist daher das Gefühl wie dieſer tiefſten Verworfenheit so auch der tiefſten Empörung. Indem das reine Ich selbſt sich auſſer sich und zerriſſen anschaut, ist in dieser Zerriſſenheit zugleich alles, was Continuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, gut und recht heiſst, auseinander und zu Grunde gegangen; alles gleiche ist aufgelöſt, denn die *reinste Ungleichheit*, die absolute Unwesentlichkeit des absolut weſentlichen, das auſſer sich seyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbſt ist absolut zersetzt.

Wenn alſo von dem Reichthum diſs Bewuſst-seyn wohl die Gegenſtändlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion nicht vollendet, sondern für es ſelbſt unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbſt sich als ein gegenſtändliches empfängt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbſt gesetzt. Als Selbſt ſteht es aber zugleich unmittelbar über dieſem Widerspruche, ist die absolute Elaſticität, welche diſs aufgehoben seyn des Selbſts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daſs ihm sein fürsichseyn als ein fremdes werde, verwirſt, und gegen diſs Empfangen seiner selbſt empört, im *Empfangen* selbſt *für sich* iſt.

Indem also das Verhältniſs dieses Bewuſstseyns mit dieser absoluten Zerriſſenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiſte der Unterschied deſſelben, als edelmüthiges gegen das *niederträchtige* beſtimmt zu seyn, hinweg, und beyde sind daſſelbe. — Der Geiſt des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem Geiſte des die Wohlthat empfangenden Bewuſstseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preiſsgegebne Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum *Ansich*; indem er seine Beſtimmung erfüllte, sich aufzuopfern, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genieſſen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er *Allgemeinheit* oder *Wesen*. — Was er mittheilt, was er Andern gibt, ist das *Fürsichseyn*. Er

gibt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preifsgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbſtbewufstes, sich für sich haltendes Wesen: er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von dem empfangenden Bewufstseyn als an sich vergänglich gewufst wird, sondern die Macht über das Selbſt, die sich *unabhängig* und *willkührlich* weifs, und die zugleich weifs, dafs was sie ausſpendet, das Selbſt eines Andern ist. — Der Reichthum theilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weifs nach der einen Seite, wie der Klient, das *Fürsichseyn* als ein zufälliges *Ding;* aber er selbſt ist diese Zufälligkeit, in deren Gewalt die Persönlichkeit steht. In diesem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ichselbſt erhalten, und sich dadurch die Unterwerfung von deſſen innerſtem Wesen erworben zu haben meynt, überſieht er die innere Empörung des andern; er überſieht die vollkommene Abwerfung aller Feſſel, diese reine Zerriſſenheit, welcher, indem ihr die *Sichselbſtgleichheit* des Fürsichseyns schlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Beſtehen zerriſſen ist, und die daher die Meynung und Ansicht des Wohlthäters am meiſten zerreifst. Er ſteht unmittelbar vor diesem innerſten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worinn aller Halt und Subſtanz verschwunden ist; und er sieht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner

Laune, einen Zufall seiner Willkühr; ſein Geiſt ist die ganz wesenlose Meynung, die geiſtverlaſſne Oberfläche zu seyn.

Wie das Selbstbewuſstseyn gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geiſt zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewuſstseyn seiner Wesenheit gibt, und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeicheley, aber der unedeln; — denn was sie als Wesen ausſpricht, weiſs sie als das preiſsgegebne, das nicht *an sich* seyende Wesen. Die Sprache der Schmeicheley aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienſtes zur reinen Exiſtenz geläuterte *Selbſt*, und das *Ansichseyn* der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache *Selbſt* und das *Ansich*, jenes reine Ich und diſs reine Weſen oder Denken daſſelbe sind, — dieſe Einheit beyder Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung ſtatt findet, ist nicht in dem Bewuſstseyn dieſer Sprache; der Gegenſtand ist ihm noch das *Ansich* im Gegenſatze gegen das Selbſt; oder der *Gegenſtand* ist ihm nicht zugleich sein eignes *Selbst* als solches. — Die Sprache der Zerriſſenheit aber ist die vollkommne Sprache und der wahre exiſtirende Geiſt dieſer ganzen Welt der Bildung. Diſs Selbstbewuſstseyn, dem

die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbſtgleichheit in der absoluten Zerriſſenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewuſstseyns mit sich selbſt. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſowohl Subject als Prädicat ist. Aber diſs identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Perſönlichkeit ist absolut entzweyt, und Subject und Prädicat schlechthin *gleichgültige Seyende*, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daſs jedes die Macht einer eignen Perſönlichkeit ist. Das *Fürsichseyn* hat *sein Fürsichseyn* zum Gegenſtande, als ein schlechthin *Anderes* und zugleich ebenso unmittelbar als *sich selbſt*, — sich als ein Anderes, nicht daſs dieſes einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist daſſelbe Selbſt in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daſeyns. — Es ist alſo hier der seiner in seiner Wahrheit und seines *Begriffes bewuſste* Geiſt dieſer realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist dieſe abſolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die *reine Bildung*. Was in dieſer Welt erfahren wird, ist, daſs weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichthums, — noch ihre beſtimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewuſstseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträchtige Wahrheit haben; sondern alle dieſe

Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern, und jedes ist das Gegentheil seiner selbſt. — Die allgemeine Macht, welche die *Subſtanz* ist, indem sie durch das Princip der Individualität zur eigenen Geiſtigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbſt nur als den Nahmen an ihr, und ist, indem sie *wirkliche* Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber diſs preiſsgegebene selbstlose Wesen, oder das zum Dinge gewordne Selbſt ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbſt; es ist das *fürsichseyende Fürsichseyn*, die Existenz des Geiſtes. — Die *Gedanken* dieser Wesen, des *Guten* und *Schlechten* verkehren sich ebenso in dieſer Bewegung; was als gut beſtimmt ist, ist schlecht; was als schlecht, ist gut. Das Bewuſstseyn eines jeden dieſer Momente als das edle und niederträchtige Bewuſstseyn beurtheilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr ebensosehr das verkehrte deſſen, was diese Beſtimmungen seyn sollen, das edelmüthige ebenso niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildesten Freyheit des Selbstbewuſstseyns umschlägt. — Alles ist ebenso, formell betrachtet, *nach auſſen* das verkehrte deſſen, was es für *sich* ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es seyn will, das Fürsichseyn vielmehr der Verluſt seiner selbſt, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbſterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also diſs, daſs alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit ge-

gen einander ausüben, jedes ebensosehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegentheil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freye Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Daseyn ist das allgemeine *Sprechen* und zerreissende *Urtheilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches ebenso diss sich auflösende Spiel mit sich selbst ist. Diss Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt *allein wahrhafft* zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, dass sein Geist ausgesprochen, oder dass mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewusstseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, dass es ebenso das verkehrte thut. Das zerrissene Bewusstseyn aber ist das Bewusstseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und

Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist ebendarum die gröſste Wahrheit. Diese Rede ist die Verrüktheit des Musikers, „der dreiſsig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häuffte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriſs er die Höhe der Lüffte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch." — Dem ruhigen Bewuſstseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faseley von Weisheit und Tollheit, als ein Gemische von eben soviel Geschik als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Scale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu lauffen; in diese wird ein lächerlicher Zug verschmolzen seyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst gibt.

Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes *einfachen Bewufstseyns* des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewufste Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsylbig seyn; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weifs und sagt. Geht es über seine Einsylbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit zu meynen, dafs es etwas neues und anderes sage. Selbst seine Sylben, *schändlich*, *niederträchtig*, sind schon diese Thorheit, denn jener sagt sie von sich selbst. Wenn dieser Geist in seiner Rede alles eintönige verkehrt, weil dieses sich gleiche nur eine Abstraction, in seiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an sich selbst ist, und wenn dagegen das gerade Bewufstseyn, das Gute und Edle, d. h. das sich in seiner Aeufferung gleichhaltende, auf die einzige Weise, die hier möglich ist, in Schutz nimmt, — dafs es nemlich seinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte *geknüpft* oder mit ihm *gemischt* sey; denn difs sey seine *Bedingung* und *Nothwendigkeit*, hierin bestehe die *Weisheit* der Natur; — so hat difs Bewufstseyn, indem es zu widersprechen meynte, damit nur den Inhalt der Rede des Geistes in eine triviale Weise zusammengefafst, welche gedankenlos, indem sie das *Gegentheil* des Edeln und Guten zur *Bedingung* und *Nothwendigkeit* des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu sagen meynt, als difs, dafs das Edel und

Gut genannte in seinem Wesen das Verkehrte seiner selbst, so wie das Schlechse umgekehrt das Vortreffliche ist.

Ersetzt das einfache Bewufstseyn diesen geistlosen *Gedanken* durch die *Wirklichkeit* des Vortrefflichen, indem es dasselbe in dem *Beyspiele* eines fingirten Falles, oder auch einer wahren Anekdote aufführt, und so zeigt, dafs es kein leerer Nahme, sondern *vorhanden ist*, so steht die *allgemeine* Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beyspiel also nur etwas ganz vereinzelntes, eine *Espece* ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fodert das einfache Bewufstseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das *Individuum* die Entfernung aus ihr fodern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Foderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nemlich *für sich* als *einzelnen* zu sorgen. An die allgemeine *Individualität* aber gerichtet kann die Foderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, dafs die Vernunft das geistige gebildete Bewufstseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildnifs und Nähe des thierischen Bewufstseyns, welche

Natur, auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Foderung dieser Auflösung kann nur an den *Geist* der Bildung selbst gehen, daſs er aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewuſstseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist diſs schon an sich vollbracht. Die ihrer selbſtbewuſste und sich ausſprechende Zerriſſenheit des Bewuſstseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbſt; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbſt vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit, und alles beſtimmten Begriffs, ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbſt; einmal in *diesem Selbst* des Bewuſstseyns, als *diesem*, das andermal in der reinen *Allgemeinheit* deſſelben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geiſt den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineingerichtet, und sie noch zu seinem Zwecke und unmittelbaren Inhalt; nach der andern aber ist sein Blick theils nur in sich und negativ gegen sie, theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenseits derselben sein Gegenſtand.

In jener Seite der Rükkehr in das Selbst ist die *Eitelkeit* aller *Dinge* seine *eigene Eitelkeit*, oder es *ist* eitel. Es ist das fürsichseyende Selbst, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beschwatzen, sondern geiſtreich die feſten Wesen der Wirklichkeit

wie die festen Bestimmungen, die das Urtheil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiſs, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiſs es Alles sich selbst entfremdet; das *Fürsichseyn* vom *Ansichseyn* getrennt; das Gemeynte und den Zweck von der Wahrheit; und von beyden wieder das *Seyn für anderes*, das Vorgegebne von der eigentlichen Meynung und der wahren Sache und Absicht. — Es weiſs also jedes Moment gegen das andere, überhaupt die Verkehrung Aller, richtig auszusprechen, es weiſs besser, was jedes ist, als es ist, es sey bestimmt wie es wolle. Indem es das Substantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerstreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu *beurtheilen*, aber hat die Fähigkeit verloren es zu *fassen*. — Diese Eitelkeit bedarf dabey der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bwuſstseyn des Selbsts zu geben, erzeugt sie daher selbst, und ist die Seele, welche sie trägt. Macht und Reichthum sind die höchsten Zwecke seiner Anstrengung, es weiſs, daſs es durch Entsagung und Aufopferung sich zum Allgemeinen bildet, zum Besitze desselben gelangt, und in diesem Besitze allgemeine Gültigkeit hat; sie sind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieses sein Gelten ist selbst eitel, und eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiſs es sie nicht Selbstwesen zu seyn, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel. Daſs es so in

ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird *dieses* Selbst, als diſs reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum geistigen, wahrhafft allgemeingültigen. Es *ist* die sich selbst zerreissende Natur aller Verhältnisse und das bewuſste Zerreissen derselben; nur als empörtes Selbstbewuſstseyn aber weiſs es seine eigne Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem negativen, welches nicht mehr positiv gefaſst werden kann; der positive Gegenstaud ist nur das *reine Ich selbst*, und das zerrissne Bewuſstseyn ist *an sich* diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommnen Selbstbewuſstseyns.

b.

Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt *des reinen Bewuſstseyns* oder des *Denkens*. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das *Element* dieser Welt ist, *hat* das Bewuſstseyn nur diese Gedanken, aber

es *denkt* sie noch nicht, oder weiſs nicht, daſs es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der *Vorſtellung.* Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewuſstseyn, aber es ist ſelbſt überhaupt noch in der Sphäre und Beſtimmtheit der Wirklichkeit. Das zerriſſne Bewuſstseyn ist *an sich* erſt die *Sichselbſtgleichheit* des reinen Bewuſstseyns, für uns, nicht für sich selbſt. Es ist alſo nur die *unmittelbare* noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meiſter geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Weſen seines Gedankens nicht als *Wesen* nur in der Form des abstracten Ansich, sondern in der Form eines *gemeinwirklichen*, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in dieſem die Beſtimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es ist weſentlich von dem *Ansich* zu unterſcheiden, welches das Weſen des *stoiſchen* Bewuſstseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommnen Inhalt hat; jenem Bewuſstseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende; — ebenso von dem *Ansich* des tugendhafften Bewuſstseyns, dem das Wesen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit ſteht, dem es Weſen der Wirklichkeit selbst, — aber nur erſt unwirkliches Weſen ist; — jenem Bewuſstseyn gilt es, ob zwar jenseits

der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn. Ebenso hat das an sich Rechte und Gute der gesetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüffenden Bewufstseyns nicht die Bestimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbst das reine Denken, als eine Seite der Entfremdung fiel, nemlich als der Maſsstab des abstracten Guten und Schlechten im Urtheilen, so ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diese Wirklichkeit des Wesens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des *reinen*, nicht des *wirklichen* Bewufstseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diesem Bewufstseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eignen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus dieser.

Wie hier die *Religion* — denn es erhellt, daſs von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie *an und für sich* ist. — Sie ist uns schon in andern Bestimmtheiten erschienen, als *unglückliches Bewufstseyn* nemlich, als Gestalt der substanzlosen Bewegung des Bewufstseyns selbst. — Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewufstseyn des abgeschiednen Geistes ist eigentlich nicht *Glauben*, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewufstseyns jenseits des wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmit-

telbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion theils aus der *Substanz* hervorgegangen, und ist reines Bewuſstseyn derselben; theils ist diſs reine Bewuſstseyn seinem wirklichen, das *Wesen* seinem *Daseyn* entfremdet. Sie ist alſo zwar nicht mehr die ſubſtanzlose Bewegung des Bewuſstseyns, aber hat noch die Beſtimmtheit des Gegenſatzes gegen die Wirklichkeit als *dieſe* überhaupt, und gegen die des Selbstbewuſstseyns insbeſondere, sie ist daher wesentlich nur ein *Glauben*.

Diſs *reine Bewuſstseyn* des abſoluten Wesens ist ein *entfremdetes*. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich beſtimmt, deſſen anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit dieſem zu betrachten. Zunächſt nemlich scheint diſs reine Bewuſstseyn nur die *Welt* der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieſer, und dadurch die *Beſtimmtheit* des *Gegensatzes* ist, so hat es dieſe an ihm ſelbſt; das reine Bewuſstseyn ist daher weſentlich an ihm selbſt sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite deſſelben aus. Die andre Seite ist uns zugleich schon entſtanden. Das reine Bewuſstseyn ist nemlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daſs die Subſtanz derſelben, so wie die Maſſen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als *geiſtige* Weſenheiten, als abſolut unruhige Bewegungen oder Beſtimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Weſen, das einfache

Bewuſstseyn ist alſo die Einfachheit des *absoluten Unterschiedes*, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiemit das reine *Fürsichseyn*, nicht als *dieſes Einzelnen*, sondern das in sich *allgemeine* Selbſt als unruhige Bewegung, die das *ruhige Weſen* der *Sache* angreifft, und durchdringt. In ihm ist alſo die Gewiſsheit, welche sich selbſt unmittelbar als Wahrheit weiſs, das reine Denken, als der *abſolute Begriff* in der Macht seiner *Negativität* vorhanden, die alles gegenſtändliche, dem Bewuſstseyn gegenüberseyn sollende Weſen vertilgt, und es zu einem Seyn des Bewuſstseyns macht. — Diſs reine Bewuſstseyn ist zugleich ebenſoſehr *einfach*, weil eben sein Unterſchied kein Unterſchied ist. Als dieſe Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geiſt die Beſtimmtheit *der poſitiven Allgemeinheit*, des *Anſichseyns* gegen jenes Fürsichſeyn des Selbstbewuſstſeyns hat. — Aus der weſenloſen ſich nur auflöſenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geiſt, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit ſowohl die *abſolute Bewegung* und *Negativität* ſeines Erſcheinens, wie ihr in sich *befriedigtes* Weſen, und ihre poſitive *Ruhe*. Aber überhaupt unter der Beſtimmtheit der *Entfremdung* liegend, treten dieſe beyden Momente als ein gedoppeltes Bewuſstseyn auseinander. Jenes ist die *reine Einsicht*, als der sich im *Selbſt*bewuſstseyn zuſammenfaſſende geiſtige *Proceſs*, welcher das Bewuſstſeyn des poſitiven, die Form der Gegenſtändlichkeit

oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das *reine Ich*. — Das einfache Bewuſstseyn des positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere *Wesen* als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewuſstseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewuſstseyns, aber im *Denken*, nicht in *Begriffen*, *im reinen Bewuſstseyn*, *nicht im reinen Selbstbewuſstseyn*. Er ist hiemit zwar reines Bewuſstseyn des *Wesens*, das heiſst, des *einfachen Innern* und *ist* also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die *Unmittelbarkeit*, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daſs sein Gegenstand *Wesen*, das heiſst, *reiner Gedanke* ist. Diese *Unmittelbarkeit* aber, insofern das *Denken* ins *Bewuſstseyn* oder das reine Bewuſstseyn in das Selbstbewuſstseyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen *Seyns*, das jenseits des Bewuſstseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des *reinen Denkens* im *Bewuſstseyn* erhält, ist es, daſs das *Wesen* des Glaubens in die *Vorstellung* aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein *Anders* des Selbstbewuſstseyns

sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewuſstſeyn die entgegengeſetzte Beſtimmung; die Gegenſtändlichkeit hat die Bedeutung eines nur negativen, sich aufhebenden und in das Selbſt zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbſt ist sich eigentlich der Gegenſtand, oder der Gegenſtand hat nur Wahrheit, inſofern er die Form des Selbſts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinſchafftlich dem Elemente des reinen Bewuſstſeyns angehören, so sind sie auch gemeinſchafftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drey Seiten dar. Das einemal ist jedes auſſer allem Verhältniſſe *an* und *für sich*; das andremal bezieht jedes sich auf die *wirkliche* dem reinen Bewuſstseyn entgegengeſetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewuſstseyns auf das andre.

Die Seite des *an* und *für sich seyns* im *glaubenden* Bewuſstseyn ist sein abſoluter Gegenſtand, deſſen Inhalt und Beſtimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anders als die in die Allgemeinheit des reinen Bewuſstseyns erhobne reale Welt. Die Gegliederung der letztern macht daher auch die Organiſation der erſtern aus, nur daſs die Theile in dieſer in ihrer Begeiſtung sich nicht entfremden, ſondern an und für sich seyende Weſen, in sich zurückgekehrte und bey sich ſelbſt bleibende Geiſter sind. — Die Bewegung

ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Beſtimmtheit, in der sie in ihrem Unterſchiede sind, und nur für uns eine *nothwendige* Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterſchied eine ruhige Verſchiedenheit, und ihre Bewegung ein *Geschehen.*

Sie nach der äuſſern Beſtimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das erſte war, auch hier das Erſte, *das absolute Wesen*, der an und für sichseyende Geiſt, inſofern er die einfache ewige *Substanz* ist. In der Realiſirung ihres Begriffes, Geiſt zu seyn, aber geht sie in das *Seyn für anderes* über; ihre Sichſelbſtgleichheit wird zum *wirklichen* sich *aufopfernden* abſoluten Weſen; es wird zum *Selbſt*, aber zum vergänglichen Selbſt. Daher ist das Dritte die Rükkehr dieſes entſremdeten Selbſts und der erniedrigten Substanz in ihre erſte Einfachheit, erſt auf dieſe Weiſe ist sie als Geiſt vorgeſtellt. —

Dieſe unterſchiednen Weſen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandelloſe ewige Geiſter, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrükt dem Selbstbewuſstseyn, greiffen dieſe Weſen jedoch in es ein; wäre das Weſen unverrükt in der Form der erſten einfachen Subſtanz, so bliebe es ihm fremde. Aber die Entäuſſerung dieſer Substanz und dann ihr Geiſt hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hiedurch des glau-

benden Selbstbewuſstseyns theilhafftig, oder das glaubende Bewuſstseyn gehört der realen Welt an.

Nach dieſem zweyten Verhältniſſe hat das glaubende Bewuſstseyn theils ſelbſt ſeine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geiſt und ihr Daſeyn aus, das betrachtet worden ist; theils aber tritt es dieſer ſeiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung sie aufzuheben. Dieſe Bewegung beſteht nicht darin, daſs es ein geiſtreiches Bewuſstseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewuſstseyn, welches das Geiſtreiche zum Eiteln zählt, weil dieſes noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche ſeines Denkens ſteht die Wirklichkeit als ein geiſtloſes Daseyn gegenüber, das daher auf eine äuſſerliche Weiſe zu überwinden ist. Dieſer Gehorſam des Dienſtes und des Preiſses bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wiſſens und Thuns, das Bewuſstseyn der Einheit mit dem an und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeſchaute wirkliche Einheit, ſondern dieſer Dienſt ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeine gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbſtbewuſstſeyn; aber dem einzelnen Selbſtbewuſstseyn bleibt nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieſes durch die Entäuſſerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffne

sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andre, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewuſstseyn das *Innre*, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der *reinen Einsicht* aber ist der Begriff das allein wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniſs, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist ebenso theils an und für sich, theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nemlich als eitles Bewuſstseyn, vorhanden ist, theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine *Bewuſstseyn* des Geistes, als des *Wesens*, so ist sie das *Selbst*bewuſstseyn desselben; sie weiſs das Wesen daher nicht als *Wesen*, sondern als absolutes *Selbst*. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewuſstseyn *andre* Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder *Ansich*seyenden, aufzuheben, und sie zum *Begriffe* zu machen. Sie ist nicht nur die Gewiſsheit der selbstbewuſsten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie *weiſs*, daſs sie diſs ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht *realisirt*. Sein Bewufstseyn erscheint hiernach noch als ein *zufälliges*, *einzelnes*, und das, was ihm das Wesen ist, als *Zweck*, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die *Absicht*, die *reine Einsicht allgemein*, das heifst, alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewufstseyn zu machen. Die Absicht ist *rein*, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist ebenso *rein*, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beyden Seiten, dafs alles gegenständliche nur die Bedeutung des *fürsichseyns*, des Selbstbewufstseyns, und dafs dieses die Bedeutung eines *allgemeinen* habe, dafs die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewufstseyn werde. Diese zweyte Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenftändlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich beftimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besondern Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben

in ihr zwar nicht als ehrliche Especen Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen *Sache selbst*, noch hat sie *besondern* Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein allgemeingültiges, nemlich als gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder grössere Energie; — einen Unterschied der *Grösse*, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daſs der Unterschied in der vollkommnen Zerrissenheit des Bewuſstseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andre ist, ist nur das Ich selbst. In diesem unendlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiſs sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beyder Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedne *Wesen*, und ebenso das allgemeine *Werk* und allgemeiner Besitz. In dieser *einfachen* geistigen Substanz gibt und erhält sich das Selbstbewuſstseyn ebenso in allem Gegenstande das Bewuſstseyn *dieser* seiner *Einzelnheit* oder des *Thuns*, als umgekehrt die Individualität desselben darin *sich selbst gleich* und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der *allem* Bewuſstseyn zuruft: *seyd für euch selbst*, was ihr Alle *an euch selbst* seyd, — *vernünftig*.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenſtand, gegen welchen die reine Einsicht die Krafft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberſtehende Form des reinen Bewuſstseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewuſstseyn. Es ist zuerſt zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derſelben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewuſstseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenüberſteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In diſs ruhige Bewuſstseyn fällt aber, wie wir sahen, keine *besondere Einsicht* über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbſt das schmerzlichſte Gefühl und die wahrſte Einsicht über sich selbſt, — das Gefühl, die Auflösung alles sich befeſtigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; — ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende

geiſtreiche Rede über alle Seiten ihres Zuſtands. Die reine Einsicht kann daher hier keine eigene Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue *Auffaſſen* dieser eignen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. Indem diese Sprache zerſtreut, die Beurtheilung eine Faſeley des Augenbliks, die sich sogleich wieder vergiſst, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewuſstseyn ist, so kann sich dieses als *reine* Einsicht nur dadurch unterscheiden, daſs es jene sich zerſtreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaſst, und sie dann zu einer Einsicht aller macht.

Sie wird durch diſs einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daſs nicht die Maſſen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daſs sie ihre Subſtanz und Halt allein in dem Geiſte hat, der als Urtheilen und Besprechen exiſtirt, und daſs das Intreſſe, für diſs Räsonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Maſſen seiner Gegliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewuſstseyn sich noch ein *für sich seyendes, dieſes Einzelne*; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wiſſenden Selbſts. Indem nun das ruhig auffaſſende Bewuſstseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendſten und die Sache durchschneidenden Faſſungen in eine Sammlung bringt, geht zu der

übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geiſtreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meiſten einen beſſern, oder allen wenigſtens einen vielfachern Witz, als der ihrige ist, und das Beſſerwiſſen und Beurtheilen überhaupt, als etwas allgemeines und nun allgemein bekanntes; damit tilgt sich das einzige Intereſſe, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löſst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber ſteht über dem eiteln Wiſſen das Wiſſen von dem Wesen feſt, und die reine Einsicht erscheint erſt in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a.

Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verschiednen Weisen des negativen Verhaltens des Bewuſstseyns, theils des Skepticismus, theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Geſtalten gegen diese der *reinen Einsicht*, und ihrer Verbreitung, der *Aufklärung*; denn sie ist aus der Subſtanz geboren, weiſs das reine *Selbſt* des Bewuſstseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewuſstseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und

Einsicht dasselbe reine Bewufstseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als *Gedanke*, nicht als *Begriff*, und daher ein dem *Selbst*bewufstseyn schlechthin entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das *Selbst* ist — sind sie füreinander das Eine das schlechthin negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beyde gegen einander auftreten, aller *Inhalt* zu, denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weifs den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, entgegengesetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben, Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewufstseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die *allgemeine Masse* des Bewufstseyns, unmittelbar, unbefangen, und ohne Reflexion in sich selbst ist; aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewufstseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer *Priesterschafft*, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben,

so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem *Despotismus* sich verschwört, der als die synthetische, begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inconsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge, und der schlechten Absicht der Priester steht, und beydes auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betriegenden Priesterschafft, beyde verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkühr zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drey Seiten des Feindes läfst die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an und für sich *allgemeine* ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das *Gemeinschaftliche* und *Gleiche* beyder geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewufstseyn sich isolirenden *Einzelnheit* ist das ihr entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betriegenden Priesterschafft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose, nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der *Begriff* des vernünftigen Selbstbewufstseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem

aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreiſst, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewuſstseyn der allgemeinen Masse seinen *Boden* und *Material* — das *Fürsichseyn* an dem *einfachen* Bewuſstseyn überhaupt seine *Subſtanz* hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewuſstseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, daſs sie eines Theils *an sich* daſſelbe mit ihm ist, andern Theils aber daſs dieſes in dem einfachen Elemente seines Gedankens das absolute Wesen so wie seine Theile gewähren, und sich Beſtehen geben, und sie nur als sein *Ansich* und darum in gegenſtändlicher Weise gelten läſst, sein *Fürsichseyn* aber in diesem Ansich verleugnet. — Insofern nach der erſten Seite dieser Glauben *an sich* für die reine Einsicht reines *Selbſt*bewuſstseyn ist, und er diſs nur *für sich* werden soll, so hat sie an diesem Begriffe deſſelben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daſs beyde wesentlich daſſelbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine *unmittelbare*, und ihr Geben und Empfangen ein ungeſtörtes Ineinanderflieſſen. Was auch sonſt weiter in das Bewuſstseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist *an sich* diese Einfachheit,

in welcher alles aufgelöſst, vergeſſen und unbefangen, und die daher des Begriffs ſchlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deſswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem *Verbreiten* wie eines Dufftes in der widerſtandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Anſteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erſt wenn die Anstekkung sich verbreitet hat, ist *sie für das Bewuſstseyn*, das sich ihr unbesorgt überlieſs. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflectirten *Negativität*, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als entgegengeseztes entfaltet, und das Bewuſstseyn hiedurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiſs. So wie daher die reine Einsicht für das Bewuſstseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Anſteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nemlich das Bewuſstseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbſt; es gibt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbſt ist, laſſen sich ihre noch

vereinzelnten Aeusserungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr diss höchst vortheilhafft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Krafft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zusammenhang seiner äussern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewusstlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an *einem schönen Morgen* gibt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden." — An *einem schönen Morgen*, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniss bewahrt dann noch als eine, man weiss nicht wie, vergangene Geschichte, die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreifft.

Aber dieses stumme Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung besteht nicht nur darin, dass Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des nega-

tiven Wesens ist ebenso wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewuſstes Thun ihre Momente in beſtimmten offenbarem Daseyn aufſtellen, und als ein lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden ſeyn muſs.

Es ist daher zu sehen, wie die *reine Einsicht* und *Absicht* gegen das andere ihr entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich *negativ* verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit, und nichts auſser ihr ist, nur das negative ihrer selbſt seyn. Sie wird daher als Einsicht zum negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In dieſen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daſs sie sich in Streit einläſst, und etwas *Anderes* zu bekämpfen meynt. — Sie meynt diſs nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieſes, das Andersſeyn an ihr ſelbſt zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist diſs, daſs das Wiſſen und der *Gegenſtand* des Wiſſens daſſelbe ist. Was hiemit die reine Einsicht als ihr Andres, was sie als Irrthum oder Lüge ausſpricht, kann nichts andres seyn, als sie selbſt; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine *Wahrheit*, oder was nicht begriffen ist, *ist* nicht; indem also die Vernunft von einem *Andern*

ſpricht, als sie ist, ſpricht sie in der That nur von sich ſelbſt; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieſer Kampf mit dem Entgegengeſetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre *Verwirklichung* zu seyn. Dieſe beſteht nemlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln, und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieſer Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreiffende Einsicht sich selbſt als *Gegenſtand* gegenüberſtellt; so lange sie in dieſem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen *Inhalt;* die Bewegung ihrer Realisirung beſteht darin, daſs *sie selbſt* sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewuſstseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerſt in dem Entgegenſetzen nur als *Inhalt*, und ihn noch nicht als sich selbſt weiſs, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerſt gegenſtändlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen. Ihr Reſultat wird dadurch aber weder die Wiederherſtellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erſter Begriff seyn, sondern eine Einsicht welche die absolute Negation ihrer selbſt als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbſt erkennt, oder ihr sich selbſt erkennender Begriff. — Dieſe Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbſt zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist *für uns*, oder was sie und ihr Kampf *ansich* ist. Die erſte Seite

desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche *Reinheit* ist es, wie sie *für den Glauben Gegenstand* ist; der sie also als Lüge, Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie *findet* ihn daher in dieser Gestalt, daſs er noch nicht der ihrige ist, *vor*, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faſst also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, daſs sie ihn als *reine Einsicht* nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der *Einsicht* als solcher faſst das Bewuſstsyen einen Gegenstand so, daſs er ihm zum Wesen des Bewuſstseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bey sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiemit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daſs das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewuſstseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewuſstseyn hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiemit für Irrthum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade

dieſes, nemlich reines Weſen ſeines eignen Bewuſst-ſeyns, so daſs dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heiſst eben, *in ihm* sich *als dieſes* Bewuſstseyn, oder als *Selbſt*bewuſstseyn findet. Wem ich vertraue, deſſen *Gewiſsheit seiner* selbſt, ist mir die *Gewiſsheit meiner* selbſt; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, daſs er es anerkennt, und es ihm Zweck und Weſen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewuſstseyn sich *unmittelbar* auf seinen Gegenſtand *bezieht*, und alſo auch diſs anſchaut, daſs es *eins* mit ihm, in ihm ist. — Ferner indem dasjenige mir Gegenſtand ist, worin ich mich selbſt erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als *anderes* Selbst-bewuſstseyn, das heiſst, als ein solches, welches darin seiner beſondern Einzelnheit, nemlich seiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber theils darin Selbstbewuſstseyn bleibt, theils eben darin *weſentliches* Bewuſstseyn, wie die reine Einsicht ist. — In dem Begriffe der Einsicht liegt nicht nur diſs, daſs das Bewuſstseyn in seinem eingesehenen Gegenſtande sich selbſt erkennt, und ohne das Gedachte zu verlaſſen und daraus in sich erſt zurück zu gehen, sich *unmittelbar* darin hat, sondern es ist seiner selbſt als auch der *vermittelnden* Bewegung oder seiner als des *Thuns* oder Hervorbringens bewuſst, dadurch ist in dem Gedanken *für es* dieſe Einheit seiner als des *Selbſts* und des Gegenſtandes. — Eben diſs Bewuſstseyn ist auch der Glauben; *der Gehorſam*

und das Thun ist ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewiſsheit des Seyns in dem absoluten Wesen, zu Stande kommt. Diſs Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht so, daſs das abſolute Wesen ſelbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Wesen des Glaubens ist weſentlich nicht das *abſtracte* Wesen, das jenſeits des glaubenden Bewuſstseyns ſey, ſondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abſtracten Wesens und des Selbstbewuſstseyns. Daſs es dieſer Geiſt der Gemeine sey, darin ist das Thun der Gemeine ein wesentliches Moment; er ist es *nur durch das Hervorbringen* des Bewuſstseyns; — oder vielmehr *nicht ohne* vom Bewuſstseyn hervorgebracht zu ſeyn; denn so weſentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbſt.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht, sich ein *Anderes* als sein Gegenſtand; denn eben dieſe negative Bestimmung macht den Gegenſtand aus. So ſpricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewuſstseyn *Fremdes*, das nicht *sein* Wesen, sondern als ein Wechſelbalg ihm unterſchoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiſs, was es ſagt, und die Sache nicht verſteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuſchung redet.

Sie ſpricht hievon, als ob durch ein Hokuspokus der taſchenſpielerischen Prieſter dem Bewuſstseyn etwas abſolut *Fremdes* und *Anderes* für das Wesen untergeſchoben würde, und ſagt zugleich, daſs diſs ein Wesen des Bewuſstseyns ſey, daſs es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — das heiſst, daſs es darin *sein reines* Wesen ebensosehr als *seine* einzelne und allgemeine *Individualität* anſchaue, und durch sein Thun dieſe Einheit seiner selbſt mit seinem Wesen, hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewuſstseyn *Fremdes* ausſagt, als das *eigenſte* deſſelben aus. — Wie mag alſo sie von Betrug und Täuſchung ſprechen? Indem sie *unmittelbar* das Gegentheil dessen, was sie vom Glauben behauptet, selbſt von ihm ausſpricht, zeigt sie diesem vielmehr sich als die bewuſste *Lüge*. Wie soll Täuſchung und Betrug da ſtatt finden, wo das Bewuſstseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die *Gewiſsheit seiner selbſt* hat; wo es in seinem Gegenſtande *sich selbſt* besitzt, indem es sich ebensowohl darin findet als hervorbringt. Der Unterſchied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgeſtellt worden ist: *ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuſchen*, so müſste in der That die Antwort feyn, daſs die Frage nichts tauge; weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuſchen. — Meſsing ſtatt Golds, nachgemachte Wechsel ſtatt ächter mögen wohl einzeln verkauſt, eine verlorne Schlacht als eine ge-

wonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewusstseyn die unmittelbare *Gewissheit seiner selbst* hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den *unterschiedenen* Momenten seines Bewusstseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind, das reine Denken, oder als Gegenstand, das *absolute Wesen* an und für sich selbst; dann seine *Beziehuug* als ein *Wissen* darauf, der *Grund seines Glaubens*, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder *sein Dienst*. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verleugnet hat, so wird sie in diesen Momenten ebenso verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu *dem absoluten Wesen* des glaubenden Bewusstseyns negativ. Diss Wesen ist reines *Denken*, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das *Wesen* gesetzt; im glaubenden Bewusstseyn erhält diss *Ansich* des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewusstseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines *Vorgestellten*. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewusstseyn nach der Seite des *für sich seyenden Selbsts* ist, erscheint das *Andre* als ein *negatives* des

Selbstbewufstseyns. Difs könnte noch entweder als das reine *Ansich* des Denkens oder auch als das *Seyn* der sinnlichen Gewifsheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das *Selbst*, und dieses als *Selbst*, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewufstseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als solcher ein *seyendes gemeines Ding* der *sinnlichen Gewifsheit.* Dieser ihr Gegenstand erscheint ihr an der *Vorstellung* des Glaubens. Sie verdammt diese und in ihr ihren eignen Gegenstand. Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, dafs er der ihrige ist. Sie sagt hiernach über den Glauben, dafs sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen, von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; — oder nach welchen Wesen sonst der Glauben das Wesen anthropomorphosire, sich gegenständlich und vorstellig mache.

Die Aufklärung, die sich für das reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen *vergänglichen Dinge*, und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewifsheit, — mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so dafs sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein, oder Holz, oder Brodteig, noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt, zu sagen, sein Gegenstand

ſey doch diſs *auch*, oder gar, er ſey dieſes an ſich und in Wahrheit, ſo kennt theils der Glauben eben ſo wohl *jenes Auch*, aber es iſt ihm auſſer ſeiner Anbetung; theils aber iſt ihm überhaupt nicht ſo etwas, wie ein Stein und ſofort *an ſich*, ſondern an ſich iſt ihm allein das Weſen des reinen Denkens.

Das *zweyte Moment* iſt die Beziehung des Glaubens als *wiſſenden* Bewuſstſeyns auf dieſes Weſen. Als denkendem reinem Bewuſstſeyn iſt ihm diſs Weſen unmittelbar; aber das reine Bewuſstſeyn iſt ebenſoſehr *vermittelte* Beziehung der Gewiſsheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den *Grund* des *Glaubens* ausmacht. Dieſer Grund wird für die Aufklärung eben ſo zu einem zufälligen *Wiſſen von zufälligen* Begebenheiten. Der Grund des Wiſſens aber iſt das *wiſſende* Allgemeine, und in ſeiner Wahrheit der abſolute *Geiſt*, der in dem abſtracten reinen Bewuſstſeyn, oder dem Denken als ſolchem nur abſolutes *Weſen*, als Selbſtbewuſstſeyn aber das *Wiſſen* von ſich iſt. Die reine Einſicht ſetzt diſs wiſſende Allgemeine, den *einfachen ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt*, ebenſo als negatives des Selbſtbewuſstſeyns. Sie iſt zwar ſelbſt das *reine vermittelte*, d. h. ſich mit ſich vermittelnde Denken, ſie iſt das reine Wiſſen; aber indem ſie *reine Einſicht*, *reines Wiſſen* iſt, das ſich ſelbſt noch nicht weiſs, d. h. für welches es noch nicht iſt, daſs ſie dieſe reine vermittelnde Bewegung iſt, erſcheint ſie ihr, wie alles, was ſie ſelbſt iſt, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung alſo begriffen, entwickelt ſie diſs ihr weſentliches Mo-

ment, aber es erſcheint ihr als dem Glauben angehörend, und in ſeiner Beſtimmtheit, ein ihr äuſſeres zu ſeyn, als ein zufälliges Wiſſen eben ſolcher gemein wirklicher Geſchichten. Sie dichtet alſo hier dem religiöſen Glauben an, daſs ſeine Gewiſsheit ſich auf einige *einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe* gründe, welche als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet, freylich nicht den Grad von Gewiſsheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daſs ſeine Gewiſsheit ferner auf dem Zufall der *Aufbewahrung* dieſer Zeugniſſe beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einerſeits, nnd andererſeits durch die Geſchicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffaſſung des Sinnes todter Worte und Buchſtaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an ſolche Zeugniſſe und Zufälligkeiten ſeine Gewiſsheit zu knüpfen; er iſt in ſeiner Gewiſsheit unbefangenes Verhältniſs zu ſeinem abſoluten Gegenſtande, ein reines Wiſſen deſſelben, welches nicht Buchſtaben, Papier und Abſchreiber in ſein Bewuſstſeyn des abſoluten Weſens einmiſcht, und nicht durch ſolcherley Dinge ſich damit vermittelt. Sondern diſs Bewuſstſeyn iſt der ſich ſelbſt vermittelnde Grund ſeines Wiſſens; es iſt der Geiſt ſelbſt, der das Zeugniſs von ſich iſt, eben ſo im *Innern* des *einzelnen* Bewuſstſeyns, als durch die *allgemeine Gegenwart* des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben ſich aus dem Geſchichtlichen auch jene Weiſe von Begrün-

dung oder wenigstens Bestättigung seines Inhaltes, von der die Aufklärung spricht, sich geben will, und ernsthaft meynt und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen, sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung gibt.

Noch ist die dritte Seite übrig, *die Beziehung des Bewufstseyns auf das absolute Wesen*, als ein *Thun*. Diſs Thun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines fürsichseyns, woraus ihm die Gewiſsheit hervorgeht, reines Selbstbewuſstseyn, nach seinem Thun d. h. als *fürsichseyendes* einzelnes Bewuſstseyn eins mit dem Wesen zu seyn. — Indem an dem Thun *Zweckmäſſigkeit* und *Zweck* sich unterscheidet, und die reine Einsicht ebenso in Beziehung auf dieses Thun sich *negativ verhält*, und wie in den andern Momenten sich selbst verleugnet, so muſs sie in Ansehung der *Zweckmäſſigkeit* als Unverstand sich darstellen, indem die Einsicht mit der Absicht verbunden, Uebereinstimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das Gegentheil erscheint, — in Ansehung des *Zwecks* aber das Schlechte, Genuſs und Besitz zum Zwecke machen, und sich hiemit als die unreinste Absicht beweisen, indem die reine Absicht ebenso, als Andres, unreine Absicht ist.

Hienach sehen wir in Ansehung der *Zweckmäſsigkeit* die Aufklärung es thörigt finden, wenn das glaubende Individuum sich das höhere Bewuſstseyn, nicht

an den natürlichen Genuſs und Vergnügen gefeſſelt zu ſeyn, dadurch gibt, daſs es ſich natürlichen Genuſs und Vergnügen *wirklich* verſagt, und *durch die That* erweiſst, daſs es die Verachtung derſelben nicht *lügt*, ſondern daſs ſie *wahr* iſt. — Eben ſo findet ſie es thörigt, daſs das Individuum von ſeiner Beſtimmtheit, abſolut einzelnes, alle andern ausſchlieſſendes und Eigenthum beſitzendes zu ſeyn, ſich dadurch abſolvirt, daſs es von ſeinem Eigenthume ſelbſt abläſst; womit es *in Wahrheit* zeigt, daſs es mit ſeinem Iſoliren nicht Ernſt, ſondern daſs es über die Naturnothwendigkeit, ſich zu vereinzeln, und in dieſer abſoluten Vereinzelung des Fürſichſeyns die Andern als daſſelbe *mit ſich* zu verleugnen, erhaben iſt. — Die reine Einſicht findet beydes ſowohl unzweckmäſſig, als unrecht, — *unzweckmäſſig*, um von Vergnügen und Beſitz ſich frey zu erweiſen, ſich Vergnügen zu verſagen und einen Beſitz weg zu geben; ſie wird alſo im Gegentheil den für einen *Thoren* erklären, der um zu eſſen, das Mittel ergreift, wirklich zu eſſen. — Sie findet es auch *unrecht*, ſich eine Mahlzeit zu verſagen, und Butter, Eyer nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eyer, ſondern geradezu, ohne ſo was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; ſie erklärt eine Mahlzeit oder den Beſitz von dergleichen Dingen für einen Selbſtzweck, und ſich damit in der That für eine ſehr unreine Abſicht, der es um ſolchen Genuſs und Beſitz ganz weſentlich zu thun iſt. Sie behauptet als reine Abſicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung

über die natürliche Existenz und über die Habsucht um ihre Mittel; nur findet sie es thörigt und unrecht, daſs diese Erhebung *durch die That* bewiesen werden soll, oder diese reine Absicht ist in Wahrheit Betrug, welche eine *innerliche* Erhebung vorgibt und fodert, aber Ernst daraus zu machen, sie *wirklich ins Werk* zu richten, und *ihre Wahrheit zu erweisen* für überflüssig, thörigt, und selbst für unrecht ausgibt. — Sie verleugnet sich also sowohl als reine Einsicht, denn sie verläugnet das unmittelbar zweckmässige Thun, wie als reine Absicht, denn sie verleugnet die Absicht, sich von den Zwecken der Einzelnheit befreyt zu erweisen.

So gibt die Aufklärung sich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in diesem schlechten Aussehen auf, weil sie eben durch das Verhältniſs zu einem andern sich eine *negative Realität* gibt, oder sich als das Gegentheil ihrer selbst darstellt; die reine Einsicht und Absicht muſs sich aber diſs Verhältniſs geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre *positive Realität* besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, *was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?* — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter

Geist ist, faſst sie, was sie von *Bestimmung* daran entdeckt, als Holz, Stein und so fort, als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt *alle Bestimmtheit*, das heiſst, allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine *Endlichkeit*, als *menschliches Wesen und Vorstellung* begreifft, wird ihr das *absolute Wesen* zu einen *Vacuum*, dem keine Bestimmungen, keine Prädicate beygelegt werden können. Ein solches Beylager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die *reine Einsicht* ist wohl selbst nicht leer, indem das negative ihrer selbst *für sie* und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen noch beyzulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen, und das absolute würdig zu behandeln weiſs.

Diesem leeren Wesen gegenüber steht als *zweytes Moment* der positiven Wahrheit der Aufklärung, die aus einem absoluten Wesen ausgeschlossene *Einzelnheit* überhaupt, des Bewuſstseyns und alles Seyns, als *absolutes an und für sich seyn*. Das Bewuſstseyn, welches in seiner allerersten Wirklichkeit *sinnliche Gewiſsheit* und *Meynung* ist, kehrt hier aus dem ganzen Wege seiner Erfahrung dahin zurück, und ist wieder ein Wissen von *rein negativem seiner selbst*, oder von *sinnlichen Dingen*, d. h. *seyenden*, welche seinem *Fürsichseyn* gleichgültig gegenüberstehen. Es ist hier aber nicht

unmittelbares natürliches Bewufstseyn, sondern es ist sich solches *geworden.* Zuerst preisgegeben aller Verwicklung, worein es durch seine Entfaltung gestürzt wird, itzt durch die reine Einsicht auf seine erste Gestalt zurückgeführt, hat es sie als das *Resultat erfahren.* Auf die Einsicht der Nichtigkeit aller andern Gestalten des Bewufstseyns, und somit alles Jenseits der sinnlichen Gewifsheit *gegründet*, ist diese sinnliche Gewifsheit nicht mehr Meynung, sondern sie ist vielmehr die absolute Wahrheit. Diese Nichtigkeit alles dessen, was über die sinnliche Gewifsheit hinausgeht, ist zwar nur ein negativer Beweis dieser Wahrheit; aber sie ist keines andern fähig, denn die positive Wahrheit der sinnlichen Gewifsheit an ihr selbst, ist eben das *unvermittelte* fürsichseyn des Begriffes selbst als Gegenstands, und zwar in der Form des Andersseyns, — dafs es jedem Bewufstseyn *schlechthin gewifs* ist, dafs es *ist*, und *andere wirkliche Dinge* ausser ihm, und dafs es in seinem *natürlichen* Seyn, so wie diese Dinge, *an und für sich* oder *absolut* ist.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich ist das Verhältnifs der einzelnen Wesen zum absoluten Wesen, die Beziehung der beyden ersten. Die Einsicht als reine Einsicht des *Gleichen* oder *Unbeschränkten geht* auch über das *ungleiche*, nemlich die endliche Wirklichkeit, oder über sich als blosses Andersseyn *hinaus.* Sie hat zum Jenseits desselben *das Leere*, auf welches sie also die sinnliche Wirklich-

keit bezieht. In die Bestimmung dieses *Verhältnisses* treten nicht die beyden Seiten als *Inhalt* ein, denn die eine ist das Leere, und ein Inhalt ist also nur durch die andere, die sinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die *Form* der Beziehung aber, in deren Bestimmung die Seite des *Ansich* mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form ist das *an sich negative*, und darum das sich entgegengesetzte; Seyn sowohl als Nichts; *Ansich*, wie das *Gegentheil*; oder was dasselbe, die Beziehung *der Wirklichkeit* auf *Ansich* als das *Jenseits* ist eben sowohl ein *Negiren* als ein *Setzen* derselben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird also itzt auf das Absolute als auf das *Ansich positiv* bezogen, und die sinnliche Wirklichkeit ist selbst *an sich;* das Absolute macht, hegt und pflegt sie. Wiederum ist sie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr *Nichtseyn* bezogen; nach diesem Verhältnisse ist sie nicht an sich, sondern nur *für ein anderes.* Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewufstseyns die *Begriffe* des Gegensatzes sich als *Gut* und *Schlecht* bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reinern Abstractionen, des *an sich* und *für ein anderes* seyn.

Beyde Betrachtungsweisen, der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich, sind aber in der That gleichnothwendig, und alles ist also so sehr *an sich*, als es *für ein anderes* ist; oder alles ist *nütz-*

lich. — Alles gibt ſich andern preis, läſst ſich itzt von andern gebrauchen, und iſt *für ſie;* und itzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen anderes, iſt für ſich und gebraucht das andere ſeinerſeits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung *bewuſste* Ding, ergibt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewuſstſyen *an ſich, gut*, als einzelnes *abſolut*, und anderes iſt *für ihn;* und zwar da für ihn als das ſeiner bewuſste Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt *Alles* für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muſs auch vom Baume der Erkenntniſs des Guten und des Böſen gepflückt haben; er beſitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur *auch* ſo beſchaffen, daſs ihr das Uebermaſs der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr ſeine Einzelnheit hat *auch ihr Jenſeits* an ihr, kann über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich zerſtören. Hiegegen iſt ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, diſs Hinausgehen gehörig zu beſchränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Beſtimmte ſich ſelbſt zu erhalten; denn diſs iſt die Kraft des Bewuſstſeyns. Der Genuſs des bewuſsten an ſich *allgemeinen* Weſens muſs nach Mannichfaltigkeit und Dauer ſelbſt nicht ein beſtimmtes, ſondern allgemein ſeyn; das Maſs hat daher die Beſtimmung, zu ver-

hindern, dafs das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; das heifst die Bestimmung des Mafses ist die Unmäſſigkeit. — Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls, und seine Bestimmung ebensosehr sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für sich sorgt, gerade so viel muſs er sich auch hergeben für die Andern, und so viel er sich hergibt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt andern und wird genützt.

Anders ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nemlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch *an und für sich* selbst zu seyn, die negative, dadurch *für andere* zu seyn. Die *Beziehung* auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit, das allernützlichste; denn sie ist der *reine Nutzen selbst*, sie ist diſs Bestehen aller Dinge, oder ihr *An und für sich* seyn, und das Fallen aller Dinge, oder ihr *Seyn für anderes.*

Dem Glauben freylich ist dieses positive Resultat der Aufklärung, so sehr ein Greuel, als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese *Einsicht* in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht, als eben das *absolute* Wesen, *das être supreme*, *oder das Leere*, — diese *Absicht*, dafs alles in seinem unmittelbaren Daseyn *an sich* oder

gut ist, daſs endlich die *Beziehung* des einzelnen bewuſsten Seyns auf das absolute Wesen, *die Religion*, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin *abscheulich*. Diese eigne *Weisheit* der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die *Plattheit* selbst, und als das *Geständniſs* der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daſs es eben nur das *absolute Wesen* ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und diſs Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten *Sichselbstgleichheit* oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn sie verdreht ihn in allen seinen Momenten, und macht sie zu etwas anderem, als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht das sie begeht, ist das Recht der *Ungleichheit*, und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des *Selbstbewuſstseyns* im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das *Denken* angehört. Aber indem ihr Recht, das Recht des Selbstbewuſstseyns ist, wird sie nicht nur *auch* ihr Recht behalten, so daſs zwey gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andere befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewuſstseyn die Negativität

des Begriffs ist, die nicht nur *für sich* ist, sondern auch über ihr Gegentheil übergreifft; und der Glauben selbst, weil er Bewufstseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewufstseyn nicht mit eigenthümlichen Principien, sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine *eigenen Gedanken* zusammen, die ihm bewufstlos auseinanderfallen; sie erinnert es nur bey der *einen* seiner Weisen an die *andern*, die es *auch* hat, aber deren eine es immer bey der andern vergifst. Sie erweifst sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, dafs sie bey einem *bestimmten* Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende *Entgegengesetzte* herbeybringt, und eines im andern verkehrend das negative Wesen beyder Gedanken, den *Begriff*, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das *Andersseyn* seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber difs *Andere* ist ebenso wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewufstseyn selbst vorhanden, nur dafs dieses daran nicht denkt, sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremde noch kann es von ihm abgeleugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente

erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein *negativ* gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschliesst, und ihn für das *negative* ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem negativen, in dem Inhalte des Glaubens sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde, die beyden Gedanken zusammen, den welchen sie herbeybringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeybringt. Indem sie nicht erkennt, daſs dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beyden Momente, deren eines, nemlich jedesmal das dem Glauben entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beyder als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er *entsteht* ihr für sich oder sie findet ihn nur als *vorhanden*. Denn an sich ist ebendiſs die Realisirung der reinen Einsicht, daſs sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut *Anderes* wird und sich verleugnet, denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute, und aus diesem Andersseyn zu sich selbst, oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Aufklärung *ist* aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewuſstlose Thätigkeit des reinen Begriffes, die zwar zu sich selbst, als Gegenstand kommt, aber diesen für ein *Anderes* nimmt, auch die Natur des Begriffes nicht kennt, daſs nemlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht

insofern die *Macht* des Begriffes als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewufstseyn auseinander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute *Recht* der Gewalt, welche sie über ihn ausübt; die *Wirklichkeit* aber, zu der sie diese Gewalt bringt, ebendarin, dafs das glaubende Bewufstseyn selbst der Begriff ist, und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeybringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist, und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung das Moment des Begriffs, ein *Thun* des *Bewufstseyns* zu seyn; sie behauptet difs *gegen* den Glauben, — dafs sein absolutes Wesen, Wesen *seines* Bewufstseyn als eines Selbsts, oder dafs es durch das Bewufstseyn *hervorgebracht* sey. Dem glaubenden Bewufstseyn ist sein absolutes Wesen, ebenso wie es ihm *Ansich* ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weifs nicht wie und woher, *stünde*, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als *dieses* persönliche Bewufstseyn darin zu *finden*, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als *sein* absolutes Wesen durch sein *Thun* hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das *Ansich* des absoluten Wesens *jenseits* des *Thuns* des Bewufstseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das

entgegengesetzte Moment des *Thuns* desselben gegen das *Seyn*, an das er hier allein denkt, herbey, selbst aber ihre Gedanken ebenso nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des *Thuns*, und spricht von dem *Ansich* des Glaubens aus, dafs es *nur* ein *hervorgebrachtes* des Bewufstseyns sey. Das isolirte dem *Ansich* entgegengesetzten Thun ist aber ein zufälliges Thun, und als ein vorstellendes ein Erzeugen von Fictionen, — Vorstellungen, die nicht *an sich* sind; und so betrachtet sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt die reine Einsicht ebenso das Gegentheil. Indem sie das Moment des *Andersseyns*, das der Begriff an ihm hat, behauptet, spricht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus, welches das Bewufstseyn *nichts angehe*, *jenseits* desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben, ist es ebenso wie er einerseits ihm vertraut, und darin die *Gewifsheit seiner selbst* hat, andererseits in seinen Wegen unerforschlich, und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewufstseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung, als Stein und Holz, oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es difs entzweyte Bewufstseyn ist, ein *Jenseits* der *Wirklichkeit* und ein reines *Diffeits* von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That *auch* diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden,

nach welcher es *an* und *für sich gilt*; es bringt aber diese beyden Gedanken *des an und für sich seyenden* das ihm einmal das *reine Wesen*, das anderemal ein gemeines *sinnliches Ding* ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewufstseyn ist von der letztern Ansicht afficirt, denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen *Gestalten* und ihre Bewegung kein *Geschehen*, das heifst, sie sind nur in der *Vorstellung*, und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrerseits ebenso die *Wirklichkeit*, als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein *Moment* wäre, nicht Nichts, auch nicht ein an und für sich*seyendes* Etwas, sondern ein verschwindendes.

Es ist klar, dafs dasselbe bey dem *Grunde* des *Wissens* der Fall ist. Das glaubende Bewufstseyn anerkennt selbst ein zufälliges *Wissen*, denn es hat ein Verhältnifs zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiemit ist das glaubende Bewufstseyn *auch* eine Gewifsheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches Bewufstseyn, diffeits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Difs Moment vergifst es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten

Wesen. — Die Aufklärung aber, welche es daran erinnert, denkt wieder *nur* an das zufällige Wissen, und vergiſst das andere, — denkt nur an die Vermittlung, welche durch ein *fremdes* Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nemlich mit *sich selbst*, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des *Thuns* des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäſsig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewuſstseyns darin, daſs dieses selbst diese Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen, festzuhalten, und zu genieſsen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnäckiger, so wie in seinem Genuſse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit, sein religiöses — Besitz und Genuſs *aufgebendes* — Thun fällt und ihm die Freyheit für jene Seite erkaufft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genieſsens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beybehaltung hat *neben* der Aufopferung statt; diese ist nur ein *Zeichen*, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt, und sie daher in der That nur *vorstellt*.

In Ansehung der *Zweckmäſsigkeit* findet die Aufklärung das Wegwerfen *einer* Habe, um von *der* Habe, die Versagung *eines* Genusses, um von *dem*

Genuſſe sich befreyt zu wiſſen und zu erweiſen, für ungeſchickt. Das glaubende Bewuſstseyn ſelbſt faſst das abſolute Thun als ein *allgemeines* Thun; nicht nur das Handeln ſeines abſoluten Weſens als seines Gegenſtandes ist ihm ein allgemeines, ſondern auch das einzelne Bewuſstseyn ſoll sich ganz und allgemein von seinem sinnlichen Wesen befreyt erweiſen. Das Wegwerfen einer *einzelnen* Habe oder das Verzichtthun auf einen *einzelnen* Genuſs ist aber nicht dieſe *allgemeine* Handlung; und indem in der Handlung weſentlich der *Zweck*, der ein allgemeiner, und die *Ausführung*, die eine einzelne ist, vor dem Bewuſstseyn in ihrer Unangemeſſenheit ſtehen müſste, so erweiſst sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewuſstseyn keinen Antheil hat, und hiemit diſs Handeln eigentlich als zu *naiv*, um eine Handlung zu ſeyn; es ist zu naiv zu faſten, um von der Luſt der Mahlzeit sich befreyt, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Luſt *vom Leibe* wegzuſchaffen, um sie abgethan zu erweiſen. Die Handlung ſelbſt erweiſst sich als ein *äuſſerliches* und *einzelnes* Thun; die Begierde aber ist *innerlich* eingewurzelt, und ein *allgemeines;* ihre Luſt verſchwindet weder mit dem Werkzeuge, noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber iſolirt ihrerſeits hier das *innerliche*, *unwirkliche* gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht, die Aeuſſerlichkeit der

Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die *Absicht*, in den *Gedanken*, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreyung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daſs sie innerlich, daſs sie dem *allgemeinen* Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daſs sich in seinem Bewuſstseyn selbst die Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Krafft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die *schöne* Einheit des *Vertrauens* und der unmittelbaren *Gewiſsheit* zu zerreiſſen, sein *geistiges* Bewuſstseyn durch niedrige Gedanken der *sinnlichen* Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung *beruhigtes* und *sicheres* Gemüth durch die *Eitelkeit* des Verstandes und des eigenen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der *gedankenlosen* oder vielmehr *begrifflosen Trennung* ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewuſstseyn führt doppeltes Maſs und Gewicht, es hat zweyerley Augen, zweyerley Ohren, zweyerley Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweyerley Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des *schlaffenden* rein in

begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewufstseyns, und in jeder führt er eine eigene Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen; und zeigte jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verleugnen kann, weil er Selbstbewufstseyn und hiemit die Einheit ist, welcher beyde Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht auseinander fallen, denn sie gehören demselben untrennbaren *einfachen* Selbst an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hiedurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder difs Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewufstseyn an sich rifs, und seine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Wesen entstanden, so dafs den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlassne Endlichkeit anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein *reines Sehnen*; seine Wahrheit ein leeres *Jenseits*, dem sich kein gemäfser Inhalt mehr finden läfst,

denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiemit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nemlich das Bewuſstseyn der Beziehung des ansichseyenden Endlichen auf das prädicatlose, unerkannte und unerkennbare Abſolute; nur *daſs sie* die *befriedigte*, *er* aber die *unbefriedigte* Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geiſtes, der über den Verluſt seiner geiſtigen Welt trauert, ſteht im Hinterhalte. Sie ſelbſt hat dieſen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als *reinen Gegenſtand*, an ihrem *leeren* abſoluten Wesen, — als *Thun* und *Bewegung*, an dem *Hinausgehen* über ihr Einzelweſen zum unerfüllten Jenseits, — als *erfüllten Gegenſtand* an der *Selbſtloſigkeit* des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daſs er an sich darin schon aufgehoben ist.

b.

Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geiſtes ist alſo in sich ſelbſt jenseits des Bewuſstseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. — Das erſte Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch

bestimmt, daſs die reine Einsicht, oder sie, die *an sich* Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut diſs, indem sie das Andersſeyn oder die Beſtimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weiſe ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist ebenſo rein; und es ist damit das *reine Ding*, das abſolute Weſen, das ſonſt keine weitere Beſtimmung hat, geworden. Diſs näher beſtimmt, ſo ist sie als abſoluter Begriff, ein Unterſcheiden von Unterſchieden, die keine mehr sind, von Abſtractionen oder reinen Begriffen, die sich selbſt nicht mehr tragen, sondern nur durch *das Ganze der Bewegung* Halt und Unterſcheidung haben. Dieſes Unterſcheiden des Nichtunterſchiednen beſteht gerade darin, daſs der abſolute Begriff sich ſelbſt zu seinem *Gegenſtande* macht, und jener *Bewegung* gegenüber sich als das *Wesen* ſetzt. Diſs entbehrt hiedurch der Seite, worin die Abſtractionen oder Unterschiede *auseinandergehalten* werden, und wird daher das *reine Denken* als *reines Ding*. — Diſs ist alſo eben jenes dumpfe bewuſstlose Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt, zu dem der Glauben herabſank, indem er den unterſchiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene *Bewegung* des reinen Selbstbewuſstseyns, der es das abſolut fremde Jenseits ſeyn soll. Denn weil diſs reine Selbstbewuſstseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterſcheiden ist, die keine sind, ſo fällt es in der That in das bewuſstlose Weben, d. i. in das reine *Fühlen* oder in die reine *Dingheit* zuſammen. — Der sich ſelbſt entfrem-

dete Begriff — denn er ſteht hier noch auf der Stuffe dieſer Entfremdung — aber erkennt nicht diſs *gleiche Wesen* beyder Seiten, der Bewegung des Selbstbewuſstseyns und seines abſoluten Weſens, —nicht das *gleiche Wesen* derſelben, welches in der That ihre Subſtanz und Beſtehen ist. Indem er die e Einheit nicht erkennt, ſo gilt ihm das Weſen nur in der Form des gegenſtändlichen Jenseits, das unterſcheidende Bewuſstseyn aber, das auf dieſe Weiſe das Ansich auſser ihm hat, als ein endliches Bewuſstseyn.

Ueber jenes abſolute Weſen geräth die Aufklärung ſelbſt mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwey Partheyen. Eine Parthey bewährt sich erst dadurch als die *Siegende*, daſs sie in zwey Partheyen zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu besitzen, und hiemit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Intereſſe, das sich zwiſchen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergiſst der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäfftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darſtellt. So daſs alſo die in einer Parthey entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſst.

Das reine Weſen ſelbſt hat keinen Unterſchied an ihm, daher kommt er ſo an daſſelbe, daſs sich zwey ſolche reine Weſen für das Bewuſstseyn, oder

ein zweyfaches Bewuſstseyn deſſelben hervorthut. — Das reine abſolute Weſen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken ſelbſt, alſo ſchlechthin *jenseits* des endlichen, des *Selbſt*-bewuſstseyns, und nur das negative Weſen. Aber auf dieſe Weiſe ist es eben das *Seyn*, das negative des Selbſtbewuſstseyns. Als *negatives* deſſelben ist es *auch* darauf bezogen; es ist das *äuſsere Seyn*, welches auf es, worin die Unterſchiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterſchiede an ihm erhält, geſchmeckt, geſehen, und ſo fort zu werden; und das Verhältniſs ist die *sinnliche* Gewiſsheit und Wahrnehmung.

Wird von dieſem *sinnlichen* Seyn, worein jenes negative Jenſeits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von dieſen beſtimmten Weiſen der Beziehung des Bewuſstseyns abſtrahirt, ſo bleibt die reine *Materie* übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich ſelbſt. Es ist hiebey weſentlich, diſs zu betrachten, daſs die *reine Materie* nur das ist, was *übrig* bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken und ſo fort *abſtrahiren*, das heiſst, sie ist nicht das geſehene, geſchmeckte, gefühlte, und ſo fort; es ist nicht die *Materie*, die geſehen, gefühlt, geſchmeckt wird, ſondern die Farbe, ein Stein, ein Salz u. ſ. f.; sie ist vielmehr die *reine Abſtraction*; und dadurch ist das *reine Weſen* des *Denkens*, oder das reine Denken ſelbſt vorhanden, als das nicht in sich unterſchiedene, nicht beſtimmte, prädicatloſe Abſolute.

Die eine Aufklärung nennt das abſolute Weſen jenes prädicatloſe Abſolute, das jenſeits des wirklichen Bewuſstseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es *Materie*. Wenn sie als *Natur*, und Geiſt oder *Gott* unterſchieden würden, ſo würde, dem bewuſstloſen Weben in sich ſelbſt, um Natur zu ſeyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiſte oder Gotte das sich in sich unterſcheidende Bewuſstseyn. Beydes ist, wie wir geſehen, ſchlechthin derſelbe Begriff; der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern rein nur in dem verſchiedenen Ausgangspunkte beyder Bildungen, und darin, daſs jede auf einem eigenen Punkte in der Bewegung des Denkens ſtehen bleibt. Wenn sie darüber hinwegſetzten, würden sie zuſammentreffen und als daſſelbe erkennen, was der einen, wie sie vorgibt, ein Greuel, der andern eine Thorheit ist. Denn der einen ist das abſolute Weſen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewuſstseyn, auſſer dem endlichen Bewuſstseyn, das *negative* Jenseits deſſelben. Würde sie darauf reflectiren, daſs theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes ist als das *reine Seyn*, theils das was *negativ* für das Bewuſstseyn ist, sich zugleich darauf bezieht, daſs im negativen Urtheile das *ist* (copula) beyde getrennten ebenſo zuſammenhält, — ſo würde sich die Beziehung dieſes Jenseits in der Bestimmung eines *äuſſern Seyenden* auf das Bewuſstseyn ergeben,

und hiemit als dasselbe, was *reine Materie* genannt wird; das fehlende Moment der *Gegenwart* wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Seyn aus, *abstrahirt* dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens und so fort, und macht es zum reinen *Ansich*, zur *absoluten Materie*, dem nicht gefühlten, noch geschmeckten; diss Seyn ist auf diese Weise das prädicatlose Einfache, Wesen des *reinen Bewusstseyns* geworden; es ist der reine Begriff als *an-sich* seyend, oder das *reine Denken in sich selbst*. Diese Einsicht macht in ihrem Bewusstseyn nicht den entgegengesetzten Schritt vom *Seyenden*, welches *rein* seyendes ist, zum Gedachten, das dasselbe ist, als das *rein*seyende, oder nicht vom rein Positiven zum rein Negativen; indem doch das Positive *rein* schlechthin nur durch die Negation ist; das *rein* Negative aber als reines, sich in sich selbst gleich und eben dadurch positiv ist. — Oder beyde sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, dass *an sich Seyn* und *Denken* dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, dass *Seyn*, *reines Seyn*, nicht ein *concretes wirkliches* ist, sondern die *reine Abstraction*; und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit, oder das Wesen, theils das *Negative* des Selbstbewusstseyns und hiemit *Seyn*, theils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als *Seyn* ist; das *Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*.

Das Wefen hat hier die *Entzweyung* erft fo an ihm, dafs es zwey Arten der Betrachtungsweise angehört; theils mufs das Wesen den Unterfchied an ihm selbst haben, theils gehen eben darin die beyden Betrachtungsarten in Eine zusammen; denn die abftracten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch sie sich unterscheiden, sind alsdenn in dem Gegenftande diefer Betrachtungsweifen vereinigt. — Das gemeinschafftliche Allgemeine ist die Abftraction des reinen Erzitterns in sich felbft, oder des reinen sich felbft Denkens. Diese einfache achsendrehende Bewegung mufs sich auseinander werfen, weil sie felbft nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet. Diese Unterscheidung der Momente läfst das Unbewegte als die leere Hülfe des reinen *Seyns*, das kein wirkliches Denken, kein Leben in sich selbst mehr ist, zurück; denn sie ist als der Unterfchied aller Inhalt. Sie, die sich *auffer* jener *Einheit* setzt, ist aber hiemit der *nicht in sich zurückkehrende* Wechsel der Momente, des *ansich* und des *für ein anderes* und des *fürsich*feyns; — die Wirklichkeit, wie sie Gegenftand für das wirkliche Bewufstseyn der reinen Einsicht ist, — die *Nützlichkeit.*

So schlecht die Nützlichkeit dem Glauben, oder der Empfindfamkeit, oder auch der sich Speculation nennenden Abftraction, welche sich das *ansich* fixirt, ausfehen mag, so ist sie es, worin die reine Einsicht ihre Realisirung vollendet, und sich selbft ihr Ge-

genſtand ist, den sie nun nicht mehr verleugnet, und der auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir ſahen, der seyende Begriff selbſt, oder die sich selbſt gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daſs jedes der unterſchiedenen selbst reiner Begriff, das heiſst unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbſtbewuſstseyn, welches ebensowohl *für sich* als *an sich* in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein *Ansichseyn* ist daher nicht bleibendes *Seyn*, sondern hört unmittelbar auf, in ſeinem Unterschiede etwas zu ſeyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht *an sich*, sondern weſentlich *für ein anders*, das die Macht ist, die es abſorbirt. Aber diſs zweyte dem ersten, dem *Ansichseyn*, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erſte, oder als *Seyn nur für anderes* ist es vielmehr das *Verſchwinden* ſelbſt, und es ist das in sich *zurückgekehrt*, das *für sich seyn geſetzt*. Diſs einfache für sich seyn ist aber als die Sichselbſtgleichheit vielmehr *ein Seyn*, oder damit *für ein anderes*. — Dieſe Natur der reinen Einsicht in der *Entfaltung ihrer Momente*, oder sie als *Gegenſtand* drückt das Nützliche aus. Es ist ein *an sich* beſtehendes oder Ding, diſs Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit abſolut *für ein anderes*, aber es ist ebenso nur für ein anderes, als es an sich ist; dieſe entgegengeſetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Für-

sichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als *Vorstellung* oder als ihr *Gegenstand*; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst zurückgekehrtseyn selbst ist, aber nur als *fürsich*seyn, d. h. als ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich *ungetrennt* in *ein* und *derselben Rücksicht*, oder als ein *Denken* an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Moment des *Fürsichseyns* ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daſs es über die andern Momente, das *Ansich* und das *Seyn für anderes, übergreift*, und somit das *Selbst* wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eigenen Begriff in seinen *reinen* Momenten zum *Gegenstande*; sie ist das Bewuſstseyn dieser *Metaphysik*, aber noch nicht das Begreiffen derselben; es ist noch nicht zu der *Einheit* des *Seyns* und des *Begriffs* selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine *Welt*, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffes herausgetreten sind, wird diſs die nächste Stuffe seyn, daſs sie zusammenstürzen, und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenſtand in Beziehung auf dieſe ganze Sphäre betrachtet, ſo hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die *Eitelkeit* des Selbstbewuſstseyns zuſammengefaſst, — in das *Fürsichseyn*, das ihre Verworrenheit noch zu ſeinem Inhalte hat, und noch der *einzelne* Begriff, noch nicht der für sich *allgemeine* ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die *reine Einsicht*, — das reine Bewuſstseyn als das reine *Selbſt*, oder die Negativität, wie der Glauben ebendaſſelbe als das *reine Denken* oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; — aber durch diese Ergäntzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daſs wir die beyden Momente ſehen, als das abſolute Weſen, das rein *gedacht* oder negatives — und als *Materie*, die das positive *seyende* ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene *Wirklichkeit* des Selbſtbewuſstſeyns, welche dem *eiteln* Bewuſstseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Diſs Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenſtändlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewuſstseyn. Diese Gegenſtändlichkeit macht nun ihre *Welt* aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen der ideellen wie der reellen Welt geworden. Die erste Welt des Geiſtes ist das ausgebreitete Reich seines sich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten *Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in

unendlich mannichfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daſs die *Gattung* derſelben vorhanden wäre. Die zweyte enthält die *Gattung*, und ist das Reich des *Ansichseyns*, oder der *Wahrheit* entgegengeſetzt jener Gewiſsheit. Das dritte aber, das Nützliche ist die *Wahrheit*, welche ebenſo die *Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt ist. Dem Reiche der Wahrheit des *Glaubens* fehlt das Princip der *Wirklichkeit* oder Gewiſsheit ſeiner ſelbſt als dieſes *Einzelnen*. Der Wirklichkeit aber oder Gewiſsheit ſeiner selbſt als dieſes einzelnen fehlt das *Ansich*. In dem Gegenſtande der reinen Einsicht sind beyde Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewuſstſeyn ihn durchſchaut, und die *einzelne Gewiſsheit* seiner selbſt, seinen Genuſs, (sein *Fürsichseyn*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf dieſe Weiſe *ein*, und dieſe Einsicht enthält das *wahre* Weſen des Gegenſtandes; (ein durchſchautes oder *für ein anderes* zu ſeyn) sie ist alſo selbſt *wahres Wissen*, und das Selbſtbewuſstseyn hat ebenſo unmittelbar die allgemeine Gewiſsheit ſeiner selbst, sein *reines Bewuſstseyn* in diesem Verhältniſſe, in welchem also ebenso *Wahrheit*, wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beyde Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abſolute Freyheit und der Schrecken.

Das Bewuſstſeyn hat in der Nützlichkeit ſeinen Begriff gefunden. Aber er iſt theils noch *Gegenſtand*, theils ebendarum noch *Zweck*, in deſſen Beſitze es ſich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit iſt noch Prädicat des Gegenſtandes, nicht Subject ſelbſt, oder ſeine unmittelbare und einzige *Wirklichkeit*. Es iſt daſſelbe, was vorhin ſo erſchien; daſs das *Fürſichſeyn* noch nicht ſich als die Subſtanz der übrigen Momente erwieſen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbſt des Bewuſstſeyns und dieſes hiedurch in ſeinem Beſitze wäre. — Dieſe Rücknahme der Form der Gegenſtändlichkeit des Nützlichen iſt aber *an ſich* ſchon geſchehen, und aus dieſer innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Geſtalt des Bewuſstſeyns, die *abſolute Freyheit* hervor.

Es iſt nemlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenſtändlichkeit vorhanden, der das

Selbſtbewuſstſeyn von dem Beſitze trennt. Denn theils iſt überhaupt alles Beſtehen und Gelten der beſtimmten Glieder der Organiſation der wirklichen und geglaubten Welt in dieſe einfache Beſtimmung als in ihren Grund und Geiſt zurückgegangen; theils aber hat dieſe nichts eignes mehr für ſich, ſie iſt vielmehr reine Metaphyſik, reiner Begriff oder Wiſſen des Selbstbewuſstseyns. Von dem *an* und *fürſichſeyn* des Nützlichen als Gegenſtandes erkennt nemlich das Bewuſstseyn, daſs *ſein Anſichſeyn* weſentlich *Seyn für anderes* iſt; des *Anſichſeyn* als das *Selbſtloſe* iſt in Wahrheit das paſſive, oder was für ein anderes Selbſt iſt. Der Gegenſtand iſt aber für das Bewuſstseyn in dieſer abſtracten Form des *reinen Anſichſeyns*, denn es iſt reines *Einſehen*, deſſen Unterſchiede in der reinen Form der Begriffe ſind. — Das *Fürſichſeyn* aber, in welches das Seyn für anderes zurückgeht, das Selbſt, iſt nicht ein von dem Ich verſchiednes, eignes Selbſt deſſen, was Gegenſtand heiſst; denn das Bewuſstseyn als reine Einſicht iſt nicht *einzelnes* Selbſt, dem der Gegenſtand ebenſo als *eignes* Selbſt gegenüberſtünde, ſondern es iſt der reine Begriff, das Schauen des Selbſts in das Selbſt, das abſolute *ſich ſelbſt* doppelt ſehen; die Gewiſsheit ſeiner iſt das allgemeine Subject und ſein wiſſender Begriff das Weſen aller Wirklichkeit. Wenn alſo das Nützliche nur der nicht in ſeine eigne *Einheit* zurückkehrende Wechſel der Momente, und daher noch Gegenſtand für das Wiſſen war, ſo hört er auf dieſes zu ſeyn, denn das Wiſſen

ist selbst die Bewegung jener abstracten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiemit ist der Geist als *absolute Freyheit* vorhanden; er ist das Selbstbewufstseyn, welches sich erfafst, dafs seine Gewifsheit seiner selbst, das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, dafs Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewufstseyns von *sich* ist. — Es ist seiner reinen Persönlichkeit und darinn aller geistigen Realität bewufst, und alle Realität ist nur geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder represenfirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller *einzelner* als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewufstseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als *selbst*bewufstes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so dafs jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewufste Thun eines *Jeden* ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freyheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dafs irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewufstseyn allein das Element ist, worinn die geistigen Wesen oder

Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewuſstseyn den Gegenſtand ſo erfaſst, daſs er kein anderes Weſen habe, als das Selbſtbewuſstseyn ſelbſt, oder daſs er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden *Gegenſtande* machte, war ſeine Unterſcheidung in abgeſonderte *beſtehende* Maſſen; indem aber der Gegenſtand zum Begriffe wird, iſt nichts beſtehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle ſeine Momente durchdrungen. Er tritt ſo in die Exiſtenz, daſs jedes einzelne Bewuſstſeyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, ſich erhebt, nicht mehr in dieſer beſonderten Maſſe ſein Weſen und ſein Werk findet, ſondern ſein Selbſt als den *Begriff* des Willens, alle Maſſen als Weſen dieſes Willens erfaſst, und ſich hiemit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit iſt. In dieſer abſoluten Freyheit ſind alſo alle Stände, welche die geiſtigen Weſen ſind, worein ſich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewuſstſeyn, das einem ſolchen Gliede angehörte, und in ihm wollte und vollbrachte, hat ſeine Schranke aufgehoben: ſein Zweck iſt der allgemeine Zweck, ſeine Sprache das allgemeine Geſetz, ſein Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenſtand und der *Unterſchied* hat hier die Bedeutung der *Nützlichkeit*, die Prädicat alles realen Seyns war, verloren; das Bewuſstseyn fängt ſeine Bewegung nicht an ihm an als *einem fremden*, von dem aus es

erſt in ſich zurückkehrte, ſondern der Gegenſtand iſt ihm das Bewuſstseyn ſelbſt; der Gegenſatz beſteht alſo allein in dem Unterſchiede des *einzelnen* und *allgemeinen* Bewuſstseyns; aber das einzelne iſt ſich unmittelbar ſelbſt dasjenige, was nur *den Schein* des Gegenſatzes hatte, es iſt allgemeines Bewuſstſeyn und Willen. Das *Jenſeits* dieſer ſeiner Wirklichkeit ſchwebt über dem Leichname der verſchwundnen Selbſtſtändigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünſtung eines faden Gaſes, des leeren Etre ſuprême.

Es iſt nach Aufhebung der unterſchiedeneu geiſtigen Maſſen, und des beſchränkten Lebens der Individuen, ſo wie ſeiner beyden Welten alſo nur die Bewegung des allgemeinen Selbſtbewuſstseyns in ſich ſelbſt vorhanden, als eine Wechſelwirkung deſſelben in der Form *der Allgemeinheit* und des *perſönlichen* Bewuſstſeyns; der allgemeine Willen geht *in ſich*, und iſt *einzelner* Willen, dem das allgemeine Geſetz und Werk gegenüberſteht. Aber diſs *einzelne* Bewuſstſeyn iſt ſich ſeiner ebenſo unmittelbar als allgemeinen Willens bewuſst; es iſt ſich bewuſst, daſs ſein Gegenſtand von ihm gegebenes Geſetz und von ihm vollbrachtes Werk iſt; in Thätigkeit übergehend und Gegenſtändlichkeit erſchaffend, macht es alſo nichts einzelnes, ſondern nur Geſetze, und Staatsactionen.

Dieſe Bewegung iſt hiedurch die Wechſelwirkung des Bewuſstseyns mit ſich ſelbſt, worinn es nichts in der Geſtalt eines *freyen* ihm gegenüber tretenden Ge-

genſtandes entläſst. Es folgt daraus, daſs es zu keinem poſitiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Geſetzen und allgemeinen Einrichtungen der *bewuſsten* — noch zu Thaten und Werken *der wollenden* Freyheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die ſich *Bewuſstſeyn* gebende Freyheit ſich machen könnte, würde darin beſtehen, daſs ſie als *allgemeine* Subſtanz ſich zum *Gegenſtande* und *bleibenden Seyn* machte. Diſs Andersſeyn wäre der Unterſchied an ihr, wornach ſie ſich in beſtehende geiſtige Maſſen und in die Glieder verſchiedener Gewalten theilte; theils daſs dieſe Maſſen die *Gedankendinge* einer geſonderten geſetzgebenden, richterlichen und ausübenden *Gewalt* wären, theils aber die *realen Weſen*, die ſich in der realen Welt der Bildung ergaben, und indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die beſondern Maſſen des Arbeitens, welche weiter als ſpeciellere *Stände* unterſchieden werden. — Die allgemeine Freyheit, die ſich auf dieſe Weiſe in ihre Glieder geſondert, und ebendadurch zur *ſeyenden* Subſtanz gemacht hätte, wäre dadurch frey von der einzelnen Individualität und theilte die *Menge* der *Individuen* unter ihre verſchiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Perſönlichkeit fände ſich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beſchränkt; in das Element des *Seyns* geſetzt, erhielte ſie die Bedeutung einer *beſtimmten;* ſie hörte auf in Wahrheit allgemeines Selbſtbewuſstseyn zu ſeyn. Dieſes läſst ſich

dabey nicht durch die *Vorſtellung* des Gehorſams unter *ſelbſtgegebenen* Geſetzen, die ihm einen Theil zuwieſen, noch durch ſeine *Repreſentation* beym Geſetzgeben und allgemeinen Thun um die *Wirklichkeit* betriegen, — nicht um die Wirklichkeit, *ſelbſt* das Geſetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, ſondern das allgemeine *ſelbſt* zu vollbringen; denn wobey dae Selbſt nur *repreſentirt* und *vorgeſtellt* iſt, da iſt es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* iſt, iſt es nicht.

Wie in dieſem *allgemeinen Werke* der abſoluten Freyheit als daſeyender Subſtanz ſich das einzelne Selbſtbewuſstſeyn nicht findet, eben ſo wenig in eigentlichen *Thaten* und *individuellen* Handlungen ihres Willens. Daſs das Allgemeine zu einer That komme, muſs es ſich in das Eins der Individualität zuſammennehmen, und ein einzelnes Selbſtbewuſstſeyn an die Spitze ſtellen; denn der allgemeine Willen iſt nur in einem Selbſt, das Eines iſt, *wirklicher* Willen. Dadurch aber ſind *alle andern Einzelnen* von dem *Ganzen* dieſer That ausgeſchloſſen, und haben nur einen beſchränkten Antheil an ihr, ſo daſs die That nicht That des *wirklichen allgemeinen* Selbſtbewuſstſeyns ſeyn würde. — Kein poſitives Werk noch That kann alſo die allgemeine Freyheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Thun*; ſie iſt nur die *Furie* des Verſchwindens.

Aber die höchſte und der allgemeinen Freyheit entgegengeſetzteſte Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenſtand, der für ſie noch wird, iſt die

Freyheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewufstfeyns felbft. Denn jene Allgemeinheit, die fich nicht zu der Realität der organifchen Gegliederung kommen läfst, und in der ungetheilten Continuität fich zu erhalten den Zweck hat, unterfcheidet fich in fich zugleich, weil fie Bewegung oder Bewufstfeyn überhaupt ift. Und zwar um ihrer eignen Abftraction willen, trennt fie fich in eben fo abftracte Extreme, in die einfache unbiegfame kalte Allgemeinheit, und in die discrete abfolute harte Sprödigkeit und eigenfinnige Punctualität des wirklichen Selbftbewufstfeyns. Nachdem fie mit der Vertilgung der realen Organifation fertig geworden, und nun für fich befteht, ift difs ihr einziger Gegenftand; — ein Gegenftand, der keinen andern Inhalt, Befitz, Dafeyn und äufferliche Ausdehnung mehr hat, fondern er ift nur difs Wiffen von fich als abfolut reinem und freyem einzelnem Selbft. An was er erfafst werden kann, ift allein fein *abftractes* Dafeyn überhaupt. — Das Verhältnifs alfo diefer beyden, da fie untheilbar abfolut für fich find, und alfo keinen Theil in die Mitte fchicken können, wodurch fie fich verknüpften, ift die ganz *unvermittelte* reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als *Seyenden* in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ift daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ift der unerfüllte Punkt des abfolutfreyen Selbfts; er ift alfo der

kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Sylbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anders, als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schliesst damit einerseits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, andererseits constituirt sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen, und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders, denn als eine *Faction* sich darstellen. Die *siegende* Faction nur heisst Regierung, und ebendarin dass sie Faction ist, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und dass sie Regierung ist, diss macht sie umgekehrt zur Faction und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeusseres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem *wirklichen* allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die *Absicht*, gegenüber. *Verdächtig werden* tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung

des *Schuldigſeyns*, und die äuſſerliche Reaction gegen dieſe Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Abſicht liegt, beſteht in dem trocknen Vertilgen dieſes ſeyenden Selbſts, an dem nichts ſonſt wegzunehmen iſt, als nur ſein Seyn ſelbſt.

In dieſem ihrem eigenthümlichen *Werke* wird die abſolute Freyheit ſich zum Gegenſtande, und das Selbſtbewuſstſeyn erfährt, was ſie *iſt*. *Anſich* iſt ſie eben diſs *abſtracte Selbſtbewuſstseyn*, welches allen Unterſchied und alles Beſtehen des Unterſchiedes in ſich vertilgt. Als dieſes iſt ſie ſich der Gegenſtand; der *Schrecken* des Todes iſt die Anſchauung dieſes ihres negativen Weſens. Dieſe ſeine Realität findet aber das abſolutfreye Selbſtbewuſstſeyn ganz anders als ihr Begriff von ihr ſelbſt war, daſs nemlich der allgemeine Willen nur das *poſitive* Weſen der Perſönlichkeit ſey, und dieſe in ihm ſich darin nur poſitiv oder erhalten wiſſe. Sondern hier iſt für es, das als reine Einſicht ſein poſitives und negatives Weſen, — das prädicatloſe Abſolute als reines *Denken*, und als reine *Materie* ſchlechthin trennt, — der abſolute *Uebergang* von dem einen in das andere, in ſeiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als abſolut *poſitives* wirkliches Selbſtbewuſstſeyn, ſchlägt, weil es dieſe zum *reinen* Denken oder zur *abſtracten* Materie *geſteigerte* ſelbſtbewuſste Wirklichkeit iſt, in das *negative* Weſen um, und erweiſst ſich ebenſo *Aufheben* des *ſich ſelbſt Denkens* oder des Selbſtbewuſstſeyns zu ſeyn.

Die abſolute Freyheit hat alſo als *reine* Sichſelbſtgleichheit des allgemeinen Willens die *Negation*, damit aber *den Unterſchied* überhaupt an ihr, und entwickelt dieſen wieder als *wirklichen* Unterſchied. Denn die reine *Negativität* hat an dem ſich ſelbſtgleichen allgemeinen Willen das *Element* des *Beſtehens* oder die *Subſtanz*, worin ihre Momente ſich realiſiren, ſie hat die Materie welche ſie in ihre Beſtimmtheit verwenden kann; und inſofern dieſe Subſtanz ſich als das negative für das einzelne Bewuſstseyn gezeigt hat, bildet ſich alſo wieder die Organiſation der geiſtigen Maſſen aus, denen die Menge der individuellen Bewuſstseyn zugetheilt wird. Dieſe, welche die Furcht ihres abſoluten Herrn, des Todes empfunden, laſſen ſich die Negation und die Unterſchiede wieder gefallen, ordnen ſich unter die Maſſen, und kehren zu einem getheilten und beſchränkten Werke, aber dadurch zu ihrer ſubſtantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geiſt wäre aus dieſem Tumulte zu ſeinem Ausgangspunkte, der ſittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeſchleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfriſcht und verjüngt worden. Der Geiſt müſste dieſen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlauffen und immer wiederhohlen, wenn nur die vollkommne Durchdringung des Selbſtbewuſstseyns und der Subſtanz, das Reſultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbſtbewuſstseyn, das die gegen es

negative Krafft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondre, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonders ausschliessende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freyheit war nicht, weder das Bewufstseyn, das in mannichfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine *äussere* geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewufstseyns, als allgemeiner Willen und ebenso das Selbstbewufstseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die *es* in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst, kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraction anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewufstseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens, oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten

Freyheit erfährt, verloren; ſeine Negation iſt der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts poſitives, nichts erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber iſt dieſe Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein *Fremdes*, ſie iſt weder die allgemeine jenſeits liegende *Nothwendigkeit*, worin die ſittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Beſitzes oder der Laune des Beſitzenden, von dem das zerriſſne Bewuſstſeyn ſich abhängig ſieht, — ſondern ſie iſt der *allgemeine Willen*, der in dieser seiner letzten Abſtraction nichts poſitives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber ebendarum iſt er unvermittelt eins mit dem Selbstbewuſstseyn, oder er iſt das rein poſitive, weil er das rein negative iſt; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbſts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Poſitivität um. Für das Bewuſstſeyn verwandelt ſich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Foderung ſich als diesen beſtimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wiſſen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstracte *Seyn* oder die Unmittelbarkeit des ſubſtanzlosen Punkts, und diese verschwundne Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiſs, insofern es *aufgehobne Unmittelbarkeit*, insofern es reines Wissen oder reiner Willen iſt. Hiedurch weiſs es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht

als das *unmittelbarseyende* Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu constituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faction oder der ihr entgegengesetzten, sondern der *allgemeine Willen* ist sein *reines Wissen und Wollen*, und *es* ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht *sich selbst*, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewuſstseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine *Wissen* als *Wesen* ist der allgemeine Willen; aber dieses *Wesen* ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewuſstseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als *einzelnes Selbst* ist nur die Form des Subjects oder wirklichen Thuns, die von ihm als *Form* gewuſst wird; ebenso ist für es die *gegenständliche* Wirklichkeit, das *Seyn*, schlechthin selbstlose Form; denn sie wäre das nicht gewuſste; diſs Wissen aber weiſs das Wissen als das Wesen.

Die abſolute Freyheit hat also den Gegenſatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich ſelbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geiſt, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab, und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freyheit aus ihrer sich

selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbſtbewuſstsen Geiſtes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke iſt* und bleibt, und dieses in das Selbstbewuſstseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommne und vollſtändige Wesen weiſs. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.

C.

Der seiner selbst gewiſse Geist. Die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiednen Geiſt, *das einzelne Selbſt*, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Dieſe *Person* des *Rechts* aber hat ihre Subſtanz und Erfüllung auſſer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abſtraction der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchſte Abſtraction, wird dem Selbſt des Geiſtes die Subſtanz zuerſt zum *allgemeinen Willen*, und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist diſs Wissen selbſt, und aller Gegensatz beyder Seiten verschwunden; und zwar nicht *für uns*, oder *an sich*, sondern für das Selbstbewuſstseyn selbſt. Es ist nemlich über den Gegensatz des Bewuſstseyns selbſt Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewiſsheit seiner selbſt und des Gegenſtandes; nun aber ist der Gegenſtand ihm selbſt die Gewiſsheit seiner, das Wiſſen — so wie die Gewiſsheit seiner selbst als

solche nicht mehr eigne Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit, sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewufstseyns ist ihm also die *Substanz* selbst. Sie ist für es ebenso *unmittelbar* als absolut *vermittelt* in einer ungetrennten Einheit. *Unmittelbar* — wie das sittliche Bewufstseyn weifs und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht *Charakter*, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört, und die Seite hat, *nicht zu wissen.* — Es ist *absolute Vermittlung*, wie das sich bildende und das glaubende Bewufstseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraction des *unmittelbaren Daseyns* aufzuheben, und sich allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreissung seines Selbsts und der Wirklichkeit, — noch durch die Flucht. Sondern es ist sich *unmittelbar* in seiner Substanz *gegenwärtig*, denn sie ist sein Wissen, sie ist die angeschaute reine Gewifsheit seiner selbst; und eben *diese Unmittelbarkeit*, die seine eigne Wirklichkeit ist, ist alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare ist das *Seyn* selbst, und als die reine durch die absolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit ist sie reines, ist sie *Seyn* überhaupt oder *alles* Seyn.

Das absolute Wesen ist daher nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache *Wesen* des *Denkens*

zu seyn, sondern es ist alle *Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewuſstseyn nicht wüſste, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es seyn; in seinen wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frey, darin daſs es seine Freyheit weiſs, und eben diſs Wissen seiner Freyheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt.

a.

Die moralische Weltanschauung.

Das Selbstbewuſstseyn weiſs die Pflicht, als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden, und diese Substanz ist sein eignes reines Bewuſstseyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in sich selbst beschlossen ist das moralische Selbstbewuſstseyn noch nicht als *Bewuſstseyn* gesetzt und betrachtet. Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand. Aber wesentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in seinem Begriffe die Beziehung auf ein *Andersseyn*; und ist Bewuſstseyn. Diſs Andersseyn ist einerseits, weil die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht, für es eine völlig *bedeutungslose* Wirklichkeit. Weil diſs Bewuſstseyn aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen diſs Andersseyn vollkommen frey und

gleichgültig, und das Daseyn ist daher andererseits ein vom Selbstbewufstseyn völlig freygelassenes, sich ebenso nur auf sich beziehendes Daseyn; je freyer das Selbstbewufstseyn wird, desto freyer auch der negative Gegenstand seines Bewufstseyns. Er ist hiedurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbstständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbstständiger Gang und freye Verwirklichung derselben, — eine *Natur* überhaupt, deren Gesetze wie ihr Thun ihr selbst angehören, als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewufstseyn ist, wie dieses um sie.

Von dieser Bestimmung an bildet sich eine *moralische Weltanschauung* aus, die in der *Beziehung* des *moralischen* An- und Fürsichseyns und des *natürlichen* An- und Fürsichseyns besteht. Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige *Gleichgültigkeit* und eigne *Selbstständigkeit* der *Natur*, und der *moralischen* Zwecke und Thätigkeit gegeneinander, als auf der andern Seite das Bewufstseyn der alleineinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbstständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen enthalten sind.

Zuerst also ist das moralische Bewufstseyn überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das *wirklich* und *thätig* ist, und in seiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für diss

moralische Bewufstseyn ist aber zugleich die vorausgefetzte Freyheit der Natur, oder es *erfährt*, dafs die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewufstseyn der Einheit feiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es alfo *vielleicht glücklich* werden läfst, *vielleicht* auch *nicht*. Das unmoralische Bewufstseyn dagegen findet vielleicht zufälligerweife feine Verwirklichung, wo das moralische nur *Veranlaffung* zum Handeln, aber durch daffelbe nicht das Glück der Ausführung und des Genuffes der Vollbringung ihm zu Theil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über folchen Zuftand der Unangemeffenheit feiner und des Dafeyns, und der Ungerechtigkeit, die es darauf einfchränkt, feinen Gegenftand nur als *reine Pflicht* zu haben, aber ihm denfelben, und *sich* verwirklicht zu fehen verfagt.

Das moralische Bewufstfeyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun, und difs Moment aus aus feinem abfoluten Zwecke weglaffen. Der *Zweck*, der als *reine Pflicht* ausgefprochen wird, hat wefentlich difs an ihm, dies *einzelne* Selbftbewufstfeyn zu enthalten; die *individuelle Ueberzeugung* und das Wiffen von ihr machten ein abfolutes Moment der Moralität aus. Diefes Moment an dem *gegenftändlich* gewordenen *Zwecke*, an der *erfüllten* Pflicht, ift das sich als verwirklicht anfchauende *einzelne* Bewufstseyn, oder der *Genufs*, der hiemit im Begriffe zwar nicht unmittelbar der Moralität als *Gesinnung* be-

trachtet liegt, allein im Begriffe der *Verwirklichung* derſelben. Hiedurch aber liegt er auch in ihr als *Gesinnung*; denn dieſe geht darauf, nicht Gesinnung im Gegenſatze des Handelns zu bleiben, ſondern zu *handeln*, oder sich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewuſstſeyn ſeiner Momente ausgeſprochen, ist alſo diſs, daſs die erfüllte Pflicht ebenſowohl reinmoraliſche Handlung, als realisirte *Individualität* ſey, und die *Natur*, als die Seite der *Einzelnheit* gegen den abſtracten Zweck, *eins* ſey mit dieſem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beyder Seiten iſt, weil die Natur frey ist, ebenſo iſt auch die Pflicht allein das Weſentliche, und die Natur gegen sie das Selbſtloſe. Jener ganze *Zweck*, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit ſelbſt in sich. Er ist zugleich der *Gedanke* der *Wirklichkeit*. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur inſofern in Betracht kömmt, als das Bewuſstseyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit ist *gedacht* als nothwendig *ſeyend*, oder sie ist *poſtulirt*. Denn *Fodern* drückt aus, daſs etwas *ſeyend* gedacht wird, das noch nicht wirklich iſt; eine Nothwendigkeit nicht des *Begriffes*, als Begriffes, ſondern des *Seyns*. Aber die Nothwendigkeit ist zugleich weſentlich die Beziehung durch den Begriff. Das gefoderte *Seyn* gehört alſo nicht dem Vorſtellen des zufälligen Bewuſstseyns an, ſondern es liegt im Begriffe der Moralität ſelbſt, deſſen wah-

rer Inhalt die *Einheit* des *reinen* und *einzelnen* Bewuſstseyns iſt; dem letztern gehört diſs an, daſs dieſe Einheit *für es* als eine Wirklichkeit ſey, was im *Inhalte* des Zwecks Glückſeligkeit, in seiner *Form* aber Daſeyn überhaupt iſt. — Diſs geſoderte Daſeyn oder die Einheit beyder iſt darum nicht ein Wunſch, oder als Zweck betrachtet, nicht ein ſolcher, deſſen Erreichung noch ungewiſs wäre, ſondern er iſt eine Foderung der Vernunft, oder unmittelbare Gewiſsheit und Vorausſetzung derſelben.

Jene erste Erfahrung und diſs Poſtulat iſt nicht das einzige, ſondern es thut sich ein ganzer Kreis von Poſtulaten auf. Die Natur ist nemlich nicht nur diese ganz freye *äuſſerliche* Weise, in welcher als einem reinen Gegenſtande das Bewuſstseyn ſeinen Zweck zu realisiren hätte. Dieſes ist *an ihm selbſt* weſentlich ein ſolches, *für welches* diſs andere freye Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein zufälliges und natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die *Sinnlichkeit*, die in der *Geſtalt* des Wollens, als *Triebe* und *Neigungen*, für sich eigene *beſtimmte* Wesenheit oder *einzelne Zwecke* hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengeſetzt ist. Gegen dieſe Entgegensetzung aber *ist* dem reinen Bewuſstseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beydes, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewuſstseyns, sind *an sich Ein Bewuſtseyn*, und das reine Denken ist eben dieses, für

welches und in welchem diese reine Einheit ist: für es aber als Bewufstseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerftreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene difs das Wesen, dafs er sich auflöse, und als *Refultat* die Einheit beyder hervorgehe, die nicht jene *ursprüngliche*, dafs beyde in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem *gewufsten* Gegenfatze beyder hervorgeht. Solche Einheit erst ist die *wirkliche* Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewufstseyn oder erst wirkliches und in der That Selbft und zugleich allgemeines ift, enthalten; oder es ist diejenige *Vermittlung* darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir fehen, wesentlich ist. — Indem unter den beyden Momenten des Gegenfatzes die Sinnlichkeit fchlechthin das *Andersfeyn* oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Wefen ist, von welchem nichts aufgegeben werden kann, fo fcheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können. Da sie aber felbft Moment diefes Werdens, das Moment der *Wirklichkeit* ist, so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrucke begnügen müffen, dafs die Sinnlichkeit der Moralität *gemäfs* fey. — Diese Einheit ist gleichfalls ein *poftulirtes Seyn*, sie *ist* nicht *da*; denn was *da ist*, ist das Bewufstfeyn, oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewufstfeyns. Sie ist aber zugleich nicht ein An sich, wie

das erſte Poſtulat, worin die freye Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derſelben mit dem moraliſchen Bewuſstſeyn daher auſſer dieſem fällt; ſondern die Natur ist hier diejenige, welche an ihm ſelbſt, und es ist hier um die Moralität als ſolche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbsts ist; das Bewuſstſeyn hat sie daher selbst zu Stande zu bringen, und in der Moralität immer Fortſchritte zu machen. Die *Vollendung* derſelben aber ist ins *unendliche hinauszuſchieben;* denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewuſstseyn auf. Denn die *Moralität* ist nur moraliſches *Bewuſstseyn* als das negative Weſen, für deſſen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine *negative* Bedeutung, nur *nicht gemäſs* ist. In der Harmonie aber verſchwindet die *Moralität* als *Bewuſstseyn* oder ihre *Wirklichkeit*, wie in dem moraliſchen *Bewuſstſeyn* oder der Wirklichkeit ihre *Harmonie* verſchwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine *abſolute Aufgabe* zu denken, das heiſst als eine ſolche, welche ſchlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein ſolcher zu denken, der ſchlechthin *ſeyn* müſſe, und nicht Aufgabe bleibe; es ſey nun, daſs man sich in dieſem Ziele das Bewuſstseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorſtelle; wie es eigentlich damit zu halten, läſst sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deſswegen die Erreichung des Ziels zu ſchieben ist, nicht mehr deut-

lich zu unterſcheiden. Es wird eigentlich geſagt werden müſſen, daſs die beſtimmte Vorſtellung nicht intereſſiren und nicht geſucht werden ſoll, weil diſs auf Widerſprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben, und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewuſstſeyn, nicht wirklich mehr ſeyn ſoll. Durch die Betrachtung aber, daſs die vollendete Moralität einen Widerſpruch enthielte, würde die Heiligkeit der moraliſchen Weſenheit leiden, und die abſolute Pflicht als etwas unwirkliches erſcheinen.

Das erſte Poſtulat war die Harmonie der Moralität und der gegenſtändlichen Natur, der Endzweck der *Welt;* das andere die Harmonie der Moralität und des ſinnlichen Willens, der Endzweck des *Selbſtbewuſstseyns* als ſolchen; das erſte alſo die Harmonie in der Form des *Ansich*, das andere in der Form des *Fürsichſeyns*. Was aber dieſe beyden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des *wirklichen* Handelns ſelbſt. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abſtracten Unterſchiedenheit noch nicht zum Gegenſtande geworden; diſs geſchieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewuſstseyn, jede als die *Andre* der Andern auftritt. Die hiedurch entſtehenden Poſtulate enthalten, wie vorher nur die getrennten *an sich* und *für sich ſeyende* Harmonien, itzt *an und fürsich*ſeyende.

Das moraliſche Bewuſstseyn ist als das *einſache Wiſſen* und *Wollen* der reinen *Pflicht* im Handeln

auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand — auf die Wirklichkeit des *mannichfaltigen Falles* bezogen, und hat dadurch ein mannichfaltiges moralisches *Verhältniſs.* Es entstehen hier dem Inhalte nach die *vielen* Gesetze überhaupt, und der Form nach die widersprechenden Mächte des wissenden Bewuſstseyns und des Bewuſstlosen. — Was fürs erste die *vielen Pflichten* betrifft, so gilt dem moralischen Bewuſstseyn überhaupt nur die *reine Pflicht* in ihnen; die *vielen Pflichten* als viele, sind *bestimmte* und daher als solche für das moralische Bewuſstseyn nichts heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des *Handelns*, das eine mannichfaltige Wirklichkeit, und daher eine mannichfaltige moralische Beziehung in sich schlieſst, *nothwendig*, müssen sie als an und für sich seyend betrachtet werden. Da sie ferner nur in einem moralischen *Bewuſstseyn* seyn können, sind sie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht als die reine an und für sich und heilig ist.

Es ist also postulirt, daſs ein *anderes* Bewuſstseyn sey, welches sie heiligt, oder welches sie als Pflichten weiſs und will. Das erste erhält die reine Pflicht *gleichgültig* gegen allen *bestimmten Inhalt*, und die Pflicht ist nur diese Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die ebenso wesentliche Beziehung auf das Handeln, und die *Nothwendigkeit* des *bestimmten* Inhalts; indem ihm die Pflichten als *bestimmte* Pflichten gelten, so ist ihm damit der Inhalt als sol-

cher ebenſo weſentlich als die Form, wodurch er Pflicht iſt. Diſs Bewuſstſeyn ist hiedurch ein ſolches, worin das Allgemeine und das Beſondere ſchlechthin eins ist, ſein Begriff alſo derſelbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Denn dieſer Gegenſatz drückt ebenſo die Trennung des *ſich ſelbſt gleichen* moraliſchen Bewuſstſeyns von der Wirklichkeit aus, die als das *vielfache Seyn* dem einfachen Weſen der Pflicht widerſtreitet. Wenn aber das erſte Poſtulat nur die *ſeyende* Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin diſs negative des Selbſtbewuſstſeyns, das Moment des *Seyns* ist, ſo ist hingegen itzt diſs *Ansich* weſentlich als Bewuſstſeyn geſetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des *Inhalts* der *Pflicht*, oder ist die *Beſtimmtheit* an der *beſtimmten Pflicht*. Das Ansich ist alſo die Einheit ſolcher, welche als *einfache Weſenheiten*, Weſenheiten des Denkens, und daher nur in einem Bewuſstseyn sind. Dieſes iſt alſo nunmehr ein Herr und Beherrſcher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit hervorbringt, und zugleich die Pflichten als *Viele* heiligt. Das letztere heiſst ſoviel, daſs dem Bewuſstseyn der *reinen Pflicht* die beſtimmte nicht unmittelbar heilig ſeyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns, das ein beſtimmtes iſt, gleichfalls *nothwendig* iſt, ſo fällt ihre Nothwendigkeit auſſer jenem Bewuſstseyn in ein anderes, das ſomit das vermittelnde der beſtimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daſs jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält ſich das Bewuſstseyn als dieſes Selbſt, als ein vollkommen einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als ſolche gerichtet, und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt alſo die *Pflicht überhaupt* auſſer es in ein anderes Weſen, das Bewuſstseyn und der heilige Geſetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, dieſe iſt alſo Inhalt eines andern Bewuſstseyns und nur mittelbar, nemlich in dieſem, jenem heilig.

Weil es hiemit geſetzt iſt, daſs das Gelten der Pflicht als des *an und für sich* heiligen, auſſerhalb des wirklichen Bewuſstseyns fällt, ſo ſteht dieſes hiedurch überhaupt als das *unvollkommne* moraliſche Bewuſstseyn auf der einen Seite. Sowohl ſeinem *Wiſſen* nach weiſs es sich alſo als ein ſolches, deſſen Wiſſen und Ueberzeugung unvollſtändig und zufällig iſt; ebenſo ſeinem *Wollen* nach als ein ſolches, deſſen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt ſind. Um ſeiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig, ſondern als etwas Zufälliges anſehen, und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber ſchon seine Wirklichkeit unvollkommen iſt, so gilt doch ſeinem *reinen* Willen und Wiſſen die Pflickt als das Weſen; im Begriffe, inſofern er der Realität entgegengeſetzt iſt, oder im Denken iſt es alſo vollkommen. Das abſolute Weſen aber iſt eben diſs Gedachte, und jenſeits der Wirklichkeit

poſtulirte; es iſt daher der Gedanke, in welchem das moraliſch unvollkommne Wiſſen und Wollen für vollkommen gilt, hiemit auch, indem es daſſelbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nemlich nach dem ihm *zugeſchriebenen Verdienſt* ertheilt.

Die Weltanschauung iſt hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moraliſchen Selbstbewuſstseyns sind die beyden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit geſetzt, und dadurch die eine wie andre nicht als an und für sich seyend, ſondern als *Moment* oder als aufgehoben. Diſs wird in dem letzten Theile der moraliſchen Weltanschauung für das Bewuſstseyn; die reine Pflicht nemlich ſetzt es in ein andres Weſen, als es ſelbſt ist, d. h. es ſetzt sie theils als ein *vorgeſtelltes*, theils als ein ſolches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, ſondern das nichtmoraliſche gilt vielmehr als vollkommen. Ebenso sich selbst ſetzt es als ein ſolches, deſſen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemeſſen ist, aufgehoben, und als *aufgehobne* oder in der *Vorſtellung* des absoluten Weſens, der Moralität nicht mehr widerſpricht.

Für das moraliſche Bewuſstseyn ſelbſt hat jedoch seine moralische Weltanſchauung nicht die Bedeutung, daſs es in ihr seinen eignen Begriff entwickelt, und ihn sich zum Gegenſtande macht; es hat weder ein Bewuſstſeyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegenſatz dem Inhalte nach,

dessen Theile es nicht untereinander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwicklung sich, ohne der zusammenhaltende *Begriff* der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiſs nur das *reine Wesen*, oder den Gegenstand, insofern er *Pflicht*, insofern er *abstracter* Gegenstand seines reinen Bewuſstseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend, nicht begreiffend. Daher ist ihm der Gegenstand seines *wirklichen* Bewuſstseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das *Andersseyn* als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaſst. Seine eigne Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das *unwesentliche*; aber seine Freyheit ist die Freyheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein ebenso freyes entstanden ist. Weil beydes auf gleiche Weise in ihm ist, die *Freyheit des Seyns* und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewuſstseyn, so wird sein Gegenstand als ein *seyender*, der *zugleich* nur *gedacht*; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daſs sein *Seyn* ein *vorgestelltes* ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das *Vorstellen*.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daſs diese gegenständliche Weise nichts anderes ist, als der Begriff des moralischen Selbstbewuſstseyns selbst, den es sich gegenständlich macht,

ſo ergibt sich durch diſs Bewuſstseyn über die Form ihres Urſprungs eine andere Geſtalt ihrer Darſtellung. — Das Erſte nemlich, wovon ausgegangen wird, ist das *wirkliche* moraliſche Selbſtbewuſstſeyn, oder daſs *es ein ſolches gibt.* Denn der Begriff ſetzt es in der Beſtimmung, daſs ihm alle Wirklichkeit überhaupt Weſen nur inſofern hat, als sie der Pflicht gemäſs iſt, und er ſetzt diſs Weſen als Wiſſen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbſt; dieſe Einheit ist ſomit ſelbſt wirklich, sie *iſt* ein moraliſches wirkliches Bewuſstseyn. — Dieſes nun als Bewuſstseyn ſtellt sich ſeinen Inhalt als Gegenſtand vor, nemlich als *Endzweck der Welt*, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber dieſe Einheit als *Gegenſtand* vorſtellt, und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenſtand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewuſstseyns, oder sie fällt auſſer ihm, als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein ſolches, das *auch* als *ſeyend*, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbſtbewuſstseyn ein *anderes*, denn der Gegenſtand iſt, hiemit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewuſstseyns und der Wirklichkeit, und zwar seiner eignen. Der Satz lautet hiemit itzt ſo; *es gibt kein moraliſch vollendetes wirkliches* Selbſtbewuſstseyn; — und da das moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, denn die Pflicht iſt das *reine* unvermiſchte *Ansich*, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu die-

ſem Reinen, — ſo heiſst der zweyte Satz überhaupt ſo, daſs es *kein moralisch wirkliches* gibt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es *an sich* die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; diese Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein *Jenseits* seiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich seyn soll. In diesem Ziele der ſynthetischen Einheit der beyden erſten Sätze, ist die selbstbewuſste Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobnes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung ist, *frey von dem andern* zu ſeyn, sind somit jedes in der Einheit nicht mehr frey von dem andern, also jedes aufgehoben, und ſomit werden sie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren *jedes für das andre gilt*, und der Form nach, ſo daſs dieſe Austauschung derſelben zugleich nur *vorgeſtellt* ist. — Oder das *wirklich nicht* moralische, weil es ebenso reines Denken und über seine Wirklichkeit erhaben ist, ist in der Vorſtellung doch moraliſch, und wird für vollgültig genommen. Es wird hiedurch der erſte Satz, daſs es ein moraliſches Selbſtbewuſstseyn *gibt*, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweyten, daſs es keines *gibt*, nemlich es *gibt* eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es gibt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b.

Die Verstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir einestheils das Bewuſstseyn *ſelbſt* ſeinen Gegenſtand mit *Bewuſstseyn erzeugen*; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewuſstlos ihm werden, ſondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das *gegenſtändliche Weſen ſetzt*; es weiſs daſſelbe alſo als sich ſelbſt, denn es weiſs sich als das *thätige*, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenſtand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber ſetzt es selbst ihn vielmehr *auſſer sich* hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber diſs an und fürsichseyende ist ebenso als ein solches gesetzt, das nicht frey vom Selbſtbewuſstseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch daſſelbe ſey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am paſſendſten ist, zu gebrauchen, ein *ganzes Neſt* gedankenloser Widersprüche. Das Bewuſstseyn verhält sich in dieser Entwicklung so, daſs es ein Moment feſtsetzt, und von da un-

mittelbar zum andern übergeht, uud das erſte aufhebt; wie es aber nun diſs zweyte *aufgeſtellt hat*, *verſtellt* es *auch* daſſelbe wieder, und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerſpruches und *Verſtellens auch* bewuſst, denn es geht von einem Momente *unmittelbar* in *Beziehung auf dieſes ſelbſt* zu dem entgegengesetzten über; *weil* ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben daſſelbe als *reell*, oder was daſſelbe iſt, um *ein Moment* als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das *entgegengeſetzte* als das ansichseyende. Es bekennt damit, daſs es ihm in der That mit keinen derselben Ernst ist. Diſs ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Laſſen wir die Voraussetzung, daſs es ein wirkliches moralisches Bewuſstseyn gibt, zuerſt auf sich beruhen, weil sie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erste Poſtulat. Sie soll *ansich* seyn, nicht für das wirkliche Bewuſstseyn, nicht gegenwärtig, sondern die Gegenwart ist vielmehr nur der Widerspruch beyder. In der Gegenwart ist die *Moralität* als *vorhanden* angenommen, und die Wirklichkeit so geſtellt, daſs sie nicht in Harmonie mit ihr sey. Das *wirkliche* moralische Bewuſstseyn aber ist ein *handelndes*; darin beſteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im *Handeln* selbſt aber ist jene Stellung unmittelbar verſtellt; denn das Handeln ist nichts an-

deres als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, nichts anderes, als die Hervorbringung einer durch den *Zweck bestimmten Wirklichkeit*, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst. Zugleich ist die Vollbringung der Handlung für das Bewufstseyn, sie ist die *Gegenwart* dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zweckes; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewufstseyn sich als dieses Einzelne verwirklicht' oder das Daseyn in es zurückgekehrt anschaut, und der Genufs hierin besteht, so ist in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genufs und Glückseligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt also in der That unmittelbar dasjenige, was nicht statt zu finden aufgestellt war, und nur ein Postulat, nur Jenseits seyn sollte. Das Bewufstseyn spricht es also durch die That aus, dafs es mit dem Postuliren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart seyn sollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie postulirt wird, — was nemlich durch das Handeln *wirklich* werden soll, mufs *an sich* so seyn, sonst wäre die Wirklichkeit nicht *möglich*, so ist der Zusammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, dafs um des Handelns d. h. um der *wirklichen* Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als *nicht wirklich*, als *jenseits*, gesetzt wird.

Indem *gehandelt* wird, ist es also mit der *Unangemessenheit* des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernst; dagegen scheint es mit dem *Handeln* selbst Ernst zu seyn. Aber in der That ist die wirkliche Handlung, nur Handlung des *einzelnen* Bewufstseyns, also selbst nur etwas einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunfft aber als der allgemeine, alles umfassende, Zweck ist nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieser einzelnen Handlung hinausgeht, und daher überhaupt über alles wirkliche handeln hinauszustellen ist. Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber ist die *Nichtigkeit* des wirklichen Handelns, und die *Realität* nur des *ganzen* Zwecks, die itzt aufgestellt sind, nach allen Seiten auch wieder verstellt. Die moralische Handlung ist nicht etwas zufälliges, und beschränktes, denn sie hat die reine *Pflicht* zu ihrem Wesen; diese macht den *einzigen ganzen* Zweck aus; und die Handlung also als Verwirklichung desselben ist bey aller sonstigen Beschränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen absoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre *eignen* Gesetze hat und der reinen Pflicht entgegengesetzt ist, genommen wird, so dafs also die Pflicht ihr Gesetz nicht in ihr realisiren kann, so ist es, indem die Pflicht als solche das Wesen ist, in der That *nicht um die Vollbringung* der reinen Pflicht, welche der ganze

Zweck ist, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, sondern das ihr entgegengesetzte, die *Wirklichkeit*, zum Zwecke. Aber daſs es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, ist wieder verstellt; denn nach dem Begriffe des moralischen Handelns, ist die reine Pflicht wesentlich *thätiges* Bewuſstseyn; es soll also allerdings gehandelt, die absolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgesetz Naturgesetz werden.

Lassen wir also dieses *höchste Gut* als das Wesen gelten, so ist es dem Bewuſstseyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernst. Denn in diesem höchsten Gute hat die Natur nicht ein anderes Gesetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moralische Handeln selbst hinweg, denn das Handeln ist nur unter der Voraussetzung eines negativen, das durch die Handlung aufzuheben ist. Ist aber die Natur dem Sittengesetze gemäſs, so würde ja dieses durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird also in jener Annahme als der wesentliche Zustand ein solcher eingestanden, worin das moralische Handeln überflüſsig ist, und gar nicht statt findet. Das Postulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moralischen Handelns, beyde in Uebereinstimmung zu bringen, gesetzt ist, — drückt sich also auch von dieser Seite so aus: weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daſs das moralische Handeln gar nicht vorhanden sey.

Stellen wir diese Momente, durch die das Bewufst-seyn sich in seinem moralischen Vorstellen fortwälzte, zusammen, so erhellt, dafs es jedes wieder in seinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, dafs *für es* die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es ist ihm damit nicht Ernst, denn in der Handlung ist *für es* die Gegenwart dieser Harmonie. Es ist ihm aber auch mit diesem *Handeln*, da es etwas einzelnes ist, nicht Ernst; denn es hat einen so hohen Zweck, *das höchste Gut*. Difs ist aber wieder nur eine Verstellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es ist ihm eigentlich mit dem *moralischen* Handeln nicht Ernst, sondern das wünschenswertheste, absolute ist, dafs das höchste Gut ausgeführt und das moralische Handeln überflüssig wäre.

Von diesem Resultate mufs das Bewufstseyn in seiner widersprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das *Aufheben* des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich; dafs sie statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewufstseyn mufs *fürsich* seyn, und eine ihm *entgegengesetzte Natur* vorfinden. Aber es an ihm selbst mufs vollendet seyn. Difs führt zum zweyten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewufstseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so dafs er

die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewufste Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewufstseyn, und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das *sich verwirklichende Selbstbewufstseyn*. Aber sie sollen auch nicht *unterdrükt*, sondern der Vernunft nur *gemäfs* seyn. Sie sind ihr auch gemäfs, denn das moralische *Handeln* ist nichts anderes, als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines *Triebes* gebende Bewufstseyn, das heifst, es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebs und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnliehkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewufstseyn, dem sie gemäfs wären, ihnen gemäfs; eine Gemäfsheit, welche sich das moralische Selbstbewufstseyn verbittet. Die Harmo-

nie beyder ist also nur *an sich* und *poſtulirt.* — In dem moralischen Handeln war so eben die *gegenwärtige* Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgeſtellt, diſs aber *ist nun* verstellt; sie iſt jenseits des Bewuſstseyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreiffen ist; denn mit dem Begreiffen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich gibt aber überhaupt das Bewuſstseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäſs ist, die nicht zu fassen iſt. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die *Moralität* selbst sich auf, denn sie ist nur Bewuſstseyn des abſoluten Zwecks als des *reinen*, also im *Gegensatze* gegen alle andern Zwecke; sie ist ebenso die *Thätigkeit* dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewuſst ist. — Daſs es mit der moralischen Vollendung nicht Ernſt ist, ſpricht das Bewuſstseyn unmittelbar selbst darin aus, daſs es sie in die *Unendlichkeit* hinausverstellt, das heiſst, sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das gültige; ein Zustand, der aber doch ein *Fortſchreiten* zur Vollendung wenigſtens seyn soll. Allein er kann auch diſs nicht seyn, denn

das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nemlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Moralität und des Bewuſstseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen, heiſst *abnehmen*. Ausserdem nähme *Fortschreiten* überhaupt ebenso, wie *Abnehmen*, Unterschiede der *Gröſse* in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewuſstseyn, welchem der sittliche Zweck die *reine* Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an den oberflächlichen der Grösse zu denken; es gibt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst iſt, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nemlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für diſs moralische Bewuſstseyn um seiner *Würdigkeit* willen zu fodern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewuſst, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fodern, sondern sie nur aus einer freyen Gnade, das heiſst, die Glückseligkeit als *solche* an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem abſoluten Grunde, sondern nach Zufall und Willkühr erwarten. — Die Nichtmoralität ſpricht eben hierin aus, was sie ist, — daſs es nicht um die Moralität, sondern um die

Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweyte Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nemlich die Erfahrung gemacht werden, daſs es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft ſchlecht will, dem Unmoralischen hingegen oft glücklibh gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daſs diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. Denn da die Moralität unvollendet, das heiſst, die Moralität in der That *nicht* ist, was kann an der Erfahrung seyn, daſs es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daſs es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daſs bey Beurtheilung, es gehe dem unmoralischen gut, nicht ein Unrecht gemeynt war, das hier statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, *an sich* hinweg, hat also nur einen willkührlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daſs einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, das heiſst, er ist *Neid*, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das sogenannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gu-

te Freundschaft, die ihnen und sich selbst, diese Gnade d. h. diesen Zufall *gönnt* und *wünscht*.

Die Moralität also im moralischen Bewufstseyn ist unvollendet, difs ist es, was itzt aufgestellt wird, aber es ist ihr Wesen nur das *vollendete reine* zu seyn; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem andern Wesen, als in dem wirklichen Bewufstseyn; es ist ein heiliger moralischer Gesetzgeber. — Die im Bewufstseyn *unvollendete* Moralität, welche der Grund dieses Postulirens ift, hat *zunächst* die Bedeutung, dafs die Moralitat, indem sie im Bewufstseyn als *wirklich* gesetzt wird, in der Beziehung auf ein *Anderes*, auf ein Daseyn steht, also selbst an ihr das Andersseyn oder den Unterschied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moralischen Geboten entsteht. Das moralische Selbstbewufstseyn hält aber zugleich diese *vielen* Pflichten für unwesentlich; denn es ist nur um die *Eine* reine Pflicht zu thun, und *für es* haben sie, insofern sie *beftimmte* sind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit also nur in einem Andern haben, und sind, was sie für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein difs ist selbst wieder nur eine Verstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewufstseyn ist sich das absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was *es* als Pflicht *weifs*. Es weifs aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ift, kann durch

das heilige Wesen nicht geheiliget werden. Es ist dem moralischen Bewufstfeyn auch überhaupt damit nicht Ernst, etwas *durch ein anderes* Bewufstseyn, als es selbst ist, heiligen zu lassen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch *sich selbst und in ihm* heilig ist. — Es ist also ebensowenig damit Ernst, dafs difs andere Wesen ein heiliges sey, denn in ihm sollte etwas zur Wesenheit gelangen, was für das moralische Bewufstseyn d. h. an sich keine Wesenheit hat.

Wenn das heilige Wesen postulirt wurde, dafs in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, sondern als eine Vielheit *bestimmter* Pflichten ihre Gültigkeit hätte, so mufs also dieses wieder verstellt, und das andere Wesen allein insofern heilig seyn, als in ihm nur *die reine Pflicht* Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Wesen, nicht in dem moralischen Bewufstseyn. Obschon in ihm die reine Moralität allein zu gelten scheint, so mufs doch dieses anders gestellt werden, denn es ist zugleich natürliches Bewufstseyn. Die Moralität ist in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, also nicht an und für sich, sondern eine Zufälligkeit des freyen *Willens;* in ihm aber als reinem *Willen* eine Zufälligkeit des *Wissens*; *an und für sich* ist die Moralität daher in einem andern Wesen.

Dieses Wesen ist also hier die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Be-

ziehung auf Natur und Sinnlichkeit steht. Allein die *Realität* der reinen Pflicht ist ihre *Verwirklichung* in Natur und Sinnlichkeit. Das moralische Bewuſstseyn setzt seine Unvollkommenheit darein, daſs in ihm die Moralität eine *positive* Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm diſs für ein wesentliches Moment derselben gilt, daſs sie schlechthin nur eine *negative* Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es erhaben über den *Kampf* mit der Natur und Sinnlichkeit ist, steht nicht in einer *negativen* Beziehung darauf. Es bleibt ihm also in der That nur die *positive* Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das unvollendete, als das unmoralische galt. Die *reine Moralität* aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daſs sie ebensosehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewuſstlose, unwirkliche Abstraction, worinn der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Willen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache, und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem diſs synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten *Auchs*, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, aufeinander folgen, und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läſst, so

sehr, daſs das Bewuſstseyn hier seine moralische Weltanschauung aufgeben, und in sich zurückfliehen muſs.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche theils die Moralität selbst als solche trübt, theils eine Menge von Pflichten entſtehen macht, durch die es im concreten Falle des wirklichen Handeln in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Concretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt, ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die *bestimmte* Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt, und ihr *Inhalt* ist ein Theil des Zwecks, und die Moralität nicht rein. — Diese hat also in einem andern Wesen ihre *Realität*. Aber diese Realität heiſst nichts anderes, als daſs die Moralität hier *an* und *für sich* sey, — *für sich* d. h. Moralität eines *Bewuſstseyns* sey, *an sich*, das heiſst, *Daseyn* und *Wirklichkeit* habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewuſstseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das *Ansich* im Sinne eines *Gedankendinges*; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewuſstseyns vergesellschaftet, die ihren Innhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit ist das moralisch nichtige. — In dem zweyten ist die Moralität als *vollendet*, und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daſs die Moralität in einem *Bewuſstseyn*, *Wirklichkeit*, so wie *freye Wirklich-*

keit, Daseyn überhaupt hat, nicht das leere, sondern erfüllte inhaltsvolle ist; — das heifst, die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, dafs das, was so eben als das moralischnichtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das einemal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraction Gültigkeit, aber ebensowohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt, und von ihr ganz frey und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung auseinandergelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse, und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Nichtige, wie als das Reelle ist ein und ebendasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das *Jenseits* des wirklichen Seyns und Bewufstseyns, und ebensowohl nur in ihm und als ein Jenseits das nichtige seyn soll, ist die reine Pflicht, und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewufstseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit, für das nichtige und das reale zugleich, — die reine Moralität ebenso für das wahre

Wesen so wie für das wesenlose ausſagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daſs es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des *Selbſts*, und des *Anſichs* nicht Ernst ist, sondern daſs es das, was es als das absolute auſſer dem Bewuſstseyn *Seyende* ausſagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewuſstseyns eingeschloſſen behält, und was es als das absolut *Gedachte* oder das absolute *Anſich* ausſagt, eben darum für ein nicht Wahrheit habendes nimmt. — Es wird für das Bewuſstseyn, daſs das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre *Heucheley*, wenn es sie doch beybehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewuſstseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines *Vorſtellens* mit dem, was sein *Wesen* ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr ausſagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist *reines Gewiſſen*, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist *in ſich ſelbſt* der einfache seiner gewiſſe Geiſt, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewiſſenhafft handelt, und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anders als die Entwiklung des moralischen Selbſtbewuſstseyns in seinen Momenten, und hiemit seine *Realität* ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich, seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen, in sich ist vielmehr nur das *erlangte Bewuſstseyn*, daſs

seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es *müſste* sie noch immer für *seine* Wahrheit *ausgeben*, denn es müſste sich als gegenständliche Vorstellung ausſprechen und darstellen, aber *wüſste*, daſs diſs nur eine Verstellung ist; er wäre hiemit in der That die Heucheley, und jenes *Verschmähen* jener Verstellung schon die erste Aeuſſerung der Heucheley.

c.

Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeyhung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daſs es ein moralisches Bewuſstseyn gibt, und daſs es keines gibt, — oder das das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewuſstseyns ist, und umgekehrt nur in ihm statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaſst worden, worin das nichtmoralische Bewuſstseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen, und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde. Diese sich selbst widersprechende Vorstellung nahm das moralische Selbſtbewuſstseyn nicht über sich, sondern verlegte sie in ein ihm andres Wesen. Aber diſs Hinausſetzen deſſen, was es als nothwendig denken muſs, auſſer sich selbst, ist ebenso der Widerspruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte

nach ist. Weil aber an sich eben das, was als widersprechend erscheint, und in dessen Trennung und Wiederauflösung die moralische Weltanschauung sich herumtreibt, dasselbe ist, die reine Pflicht nemlich als das *reine Wissen*, nichts anders als das *Selbst* des Bewuſstseyns, und das Selbst des Bewuſstseyns das *Seyn* und *Wirklichkeit*; — ebenso was jenseits des *wirklichen* Bewuſstseyns seyn soll, nicht anders als das reine Denken, also in der That das Selbst ist, so geht *für uns* oder *an sich* das Selbstbewuſstseyn in sich zurück, und weiſs dasjenige Wesen als sich selbst, worin das *Wirkliche* zugleich *reines Wissen* und *reine Pflicht* ist. Es selbst ist sich das in seiner Zufälligkeit vollgültige, das seine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiſs.

Diſs *Selbst des Gewissens*, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist, ist das *dritte Selbst*, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der *Person*; ihr Dasein ist das *Anerkanntseyn*. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist diſs ihr Daseyn ebenso die abstracte Wirklichkeit; die Person *gilt* und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beyde daher nicht

in Bewegung und Beziehung aufeinander, das allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbsts, noch ist das Selbst durch sich selbst erfüllt. — Das *zweyte Selbst* ist die zu ihrer Wahrheit gekommne Welt der Bildung oder der sich wiedergegebne Geist der Entzweyung, — die absolute Freyheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist *Gegenstand* und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freyen Daseyns; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewufstseyn läfst seine Allgemeinheit zwar frey, so dafs sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beyden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner *Selbstgewifsheit* den *Inhalt* für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewifsheit ebenso das *unmittelbare* ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläfst also oder hebt das moralische Selbstbewufstseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des *Ansich* und des *Selbsts*, der reinen Pflicht als des reinen *Zwecks*,

und der *Wirklichkeit* als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrt, *concreter* moralischer Geist, der nicht am Bewufstseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Mafsstab gibt, welcher dem wirklichen Bewufstseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobne Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich *verwirklichendes moralisches* Wesen, und die Handlung unmittelbar *concrete* moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenftändliche Wirklichkeit für das wiffende Bewufstfeyn. Dieses als Gewiffen weifs ihn auf unmittelbare concrete Weise, und er ist zugleich nur wie es ihn weifs. Zufällig ist das Wiffen, insofern es ein anderes ist, als der Gegenftand; der seiner selbft gewiffe Geift aber ift nicht mehr ein solches zufälliges Wiffen und Erschaffen von Gedanken in sich, von denen die Wirklichkeit verschieden wäre, sondern indem die Trennung des *Anfich* und des *Selbfts* aufgehoben ist, so ist der Fall unmittelbar in der sinnlichen *Gewifsheit* des Wiffens, wie er *anfich* ist, und er ist nur so *anfich*, wie er in diesem Wiffen ist. — Das Handeln als die Verwirklichung ist hiedurch die reine Form des Willens; die bloffe Umkehrung der Wirklichkeit als eines *seyenden* Falles, in eine *gethane* Wirklichkeit, der bloffen Weise des *gegenftändlichen* Wiffens in die Weise des Wiffens

von der *Wirklichkeit* als einem von Bewuſstſeyn hervorgebrachten. Wie die sinnliche Gewiſsheit unmittelbar in das Anſich des Geiſtes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt ist, so ist auch diese Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Intereſſe des von ihm wiſſenden Bewuſstseyns beſtimmt ist. — Das Gewiſſen ſondert ferner die Umſtände des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab. Es verhält sich nicht als *poſitives allgemeines Medium*, worin die vielen Pflichten, jede für ſich, unverrückte Subſtantialität erhielten, so daſs *entweder* gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder concrete Fall die Entgegensetzung überhaupt, und als moralischer Fall die Entgegensetzung der Pflichten enthält, in der Beſtimmung des Handelns also Eine Seite, Eine Pflicht immer *verletzt* würde; — *oder* daſs, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengesetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewiſſen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbſt, welches diese verschiedenen moralischen Subſtanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmäſſiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das concrete Rechte weiſs und thut. Es ist daher überhaupt erst das moralische *Handeln* als Handeln; worein das vorhergehende thatlose Bewuſstseyn der Moralität übergegangen ist. — Die concrete Geſtalt der That mag vom unterscheidenden Bewuſstſeyn in verschiedene Eigenschafften, d. h. hier

in verschiedene moralische Beziehungen analysirt, und diese entweder jede, wie es seyn muſs, wenn sie Pflicht seyn soll, für absolut geltend ausgesagt, oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewiſſens sind die Pflichten so verschüttet, daſs allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar *Abbruch* gethan wird, und das prüffende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewiſsheit des Gewiſſens gar nicht ſtatt findet.

Ebensowenig ist im Gewiſſen jene hin und hergehende Ungewiſsheit des Bewuſstseyns vorhanden, welches bald die sogenannte reine Moralität auſſer sich in ein anderes heiliges Wesen setzt, und sich selbst als das unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich, und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verſtellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewuſstseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faſst. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir *bewuſst* bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend *etwas anders*, diſs heiſst in der That, *indem ich nicht* handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines *andern*, einer *Wirklichkeit*, die vorhanden ist, und einer die ich hervorbringen will, bewuſst, habe einen *beſtimmten* Zweck und erfülle eine *beſtimmte* Pflicht; es

ist was *anderes* darin, als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewiſſen ist dagegen das Bewuſstseyn darüber, daſs, wenn das moralische Bewuſstseyn die *reine Pflicht* als das Wesen seines Handelns ausſagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daſs die reine Pflicht in der leeren Abſtraction des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewuſstseyns selbst, und desſelben nicht als eines Gedankendings, sondern als eines Einzelnen ist. Das Gewiſſen hat *für ſich ſelbſt*, seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewiſsheit* seiner selbst. Diese *unmittelbare* concrete Gewiſsheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatze des Bewuſstseyns betrachtet, so ist die eigne unmittelbare *Einzelnheit* der Inhalt des moralischen Thuns; und die *Form* deſſelben ist eben dieses Selbſt als reine Bewegung, nemlich als das *Wiſſen* oder die *eigne Ueberzeugung*.

Diſs in seiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, so erfaſste das moralische Bewuſstseyn sich nur als das *Anſich* oder *Wesen*; als Gewiſſen aber erfaſst es sein *Fürſich*seyn oder sein *Selbſt*. — Der Widerspruch der moralischen Weltanschauung *löst* sich *auf*, d. h. der Unterschied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt sich kein Unterschied zu seyn, und er läufft in die reine Negativität zusammen; diese aber ist eben das *Selbſt*; ein einfaches *Selbſt*,

welches ebensowohl *reines* Wiſſen, als Wiſſen seiner als *dieses einzelnen* Bewuſstseyns ist. Diſs Selbſt macht daher den Inhalt des vorher leeren Wesens aus, denn es ist das *wirkliche*, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Wesen fremde und in eignen Gesetzen selbstständige Natur zu seyn. Es ist als das Negative der *Unterſchied* der reines Wesens, ein Inhalt und zwar ein solcher, welcher an und für sich gilt.

Ferner ist diſs Selbſt als reines sich selbstgleiches Wiſſen das *schlechthin Allgemeine*, so daſs eben diſs Wiſſen *als sein eignes* Wiſſen, als Ueberzeugung die *Pflicht* ist. Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbſt gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewuſst, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist itzt das Gesetz, das um des Selbſts willen, nicht um dessen willen das Selbſt ist. Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des *Fürſichſeyns*, sondern auch des *Anſichſeyns*, denn diſs Wiſſen ist um seiner Sichselbſtgleichheit willen eben das *Anſich*. Diſs *Anſich* trennt sich auch im Bewuſstseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürſichseyn; so gegenübertretend ist es *Seyn*, *Seyn für anderes*. — Die Pflicht eben wird itzt als Pflicht, die vom Selbſt verlaſſen iſt, gewuſst, nur *Moment* zu seyn, ſie iſt von ihrer Bedeutung, *abſolutes Wesen* zu seyn, zum Seyn, das nicht Selbſt, nicht *für ſich* iſt, herabgesunken und also *Seyn für anderes*. Aber diſs *Seyn für anderes* bleibt ebendarum wesentliches Moment, weil das Selbſt als Bewuſstseyn den Gegensatz des Fürſichseyns und des

Seyns für anderes ausmacht, und itzt die Pflicht an ihr unmittelbar *wirkliches*, nicht mehr bloſs das abſtracte reine Bewuſstseyn iſt.

Diſs *Seyn für anderes* ist also die *anſichseyende* vom Selbſt unterschiedne Subſtanz. Das Gewiſſen hat die reine Pflicht oder das *abſtracte Anſich* nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als *Allgemeinheit* sich zu andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewuſstseyn, und dieses die Subſtanz, worin die That *Beſtehen* und *Wirklichkeit* hat; das Moment des *Anerkanntwerdens* von den andern. Das moralische Selbſtbewuſstseyn hat diſs Moment des Anerkanntseyns, des *reinen Bewuſstſeyns*, welches *da iſt*, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein *Anſich* ist ihm entweder das abſtracte *unwirkliche* Wesen, oder das *Seyn* als eine *Wirklichkeit*, welche nicht geiſtig iſt. Die *seyende Wirklichkeit* des Gewiſsens aber ist eine solche, welche *Selbſt* iſt, d. h. das seiner bewuſste Daseyn, das geiſtige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenſtändliche* Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben diſs, daſs er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wiſſen verknüpft, oder das Wiſſen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseyns, das allgemeine Anerkennen iſt. Denn

das *Wesen* der Handlung, die Pflicht besteht in der *Ueberzeugung* des Gewissens von ihr; diese Ueberzeugung ist eben das *Ansich* selbst; es ist das *an sich allgemeine* Selbst*bewusstseyn*, oder das *Anerkanntseyn* und hiemit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht gethane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Daseyn hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, daſs die gute Absicht nicht zu Stande komme, oder daſs es dem Guten schlecht geht; sondern das als Pflicht gewuſste vollführt sich und kömmt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmässige das Allgemeine aller Selbstbewuſstseyn, das anerkannte und also Seyende ist. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbsts aber ist diese Pflicht das *Seyn für anderes*, das durchsichtige, das nur die Bedeutung gehaltloser Wesenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die *geistige Realität* eintrat, so war es der Begriff, daſs das Aussprechen der Individualität das *An- und für sich seyn*. Aber die Gestalt, welche diesen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das *ehrliche Bewuſstseyn*, das sich mit der *abstracten Sache selbst* herumtrieb. Diese *Sache selbst*, war dort *Prädicat;* im Gewissen aber erst ist sie *Subject*, das alle Momente des Bewuſstseyns an ihm gesetzt hat, und für welches alle diese Momente, Substantialität überhaupt, äusseres Daseyn und Wesen des Denkens, in dieser Gewiſsheit seiner selbst enthalten sind. Substantialität überhaupt hat die *Sache selbst* in der Sittlichkeit, äusseres Daseyn in der

Bildung, ſich ſelbſtwiſſende Weſenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewiſſen iſt ſie das *Subject*, das dieſe Momente an ihm ſelbſt weiſs. Wenn das ehrliche Bewuſstseyn nur immer *die leere Sache ſelbſt* ergreifft, ſo gewinnt dagegen das Gewiſſen ſie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch ſich gibt. Es iſt dieſe Macht dadurch, daſs es die Momente des Bewuſstseyns als *Momente* weiſs, und als ihr negatives Weſen, ſie beherrſcht.

Das Gewiſſen in Beziehung auf die einzelnen Beſtimmungen des Gegenſatzes, der am Handeln erſcheint, und ſein Bewuſstſeyn über die Natur derſelben betrachtet, ſo verhält es sich zuerſt als *Wiſſendes* zur *Wirklichkeit* des *Falles*, worin zu handeln iſt. Insofern das Moment der *Allgemeinheit* an dieſem Wiſſen ist, gehört zum Wiſſen des gewiſſenhafften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeſchränkte Weiſe zu umfaſſen, und alſo die Umſtände des Falles genau zu wiſſen und in Erwägung zu ziehen. Diſs Wiſſen aber, da es die Allgemeinheit als ein *Moment kennt*, iſt daher ein ſolches Wiſſen von dieſen Umſtänden, das sich bewuſst ist, sie nicht zu umfaſſen oder darin nicht gewiſſenhafft zu ſeyn. Die wahrhafft allgemeine und reine Beziehung des Wiſſens wäre eine Beziehung auf ein nicht *entgegengeſetztes*, auf sich ſelbſt; aber das *Handeln* durch den Gegenſatz, der in ihm weſentlich ist, bezieht sich auf ein Negatives des Bewuſstseyns, auf eine *an sich ſeyende Wirklichkeit*. Gegen die Einfachheit des

reinen Bewuſstseyns, das abſolut *andere*, oder die Mannichfaltigkeit *an sich*, ist sie eine abſolute Vielheit der Umſtände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewiſſenhaffte Bewuſstseyn iſt dieſer Natur der Sache und ſeines Verhältniſſes zu ihr bewuſst, und weiſs, daſs es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieſer gefoderten Allgemeinheit kennt, und daſs ſein Vorgeben dieſer gewiſſenhafften Erwägung aller Umſtände nichtig iſt. Dieſe Kenntniſs und Erwägung aller Umſtände aber iſt nicht gar nicht vorhanden; allein nur als *Moment*, als etwas, das nur für *andere* ist; und sein unvollſtändiges Wiſſen, weil es *ſein* Wiſſen ist, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wiſſen.

Auf gleiche Weiſe verhält es sich mit der Allgemeinheit des *Weſens*, oder der Beſtimmung des Inhalts durchs reine Bewuſstseyn. — Das zum Handeln schreitende Gewiſſen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieſer schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewuſstseyns auf ihn, wodurch die Mannichfaltigkeit des Falles eine Mannichfaltigkeit von *Pflichten* ist. — Das Gewiſſen weiſs, daſs es unter ihnen zu wählen und zu entſcheiden hat; denn keine ist in ihrer Beſtimmtheit oder in ihrem Inhalte abſolut, ſondern nur die *reine Pflicht*. Aber diſs Abſtractum hat in ſeiner Realität die Bedeutung des selbstbewuſsten Ich erlangt. Der

seiner selbst gewisse Geist ruht als Gewissen in sich; und seine *reale* Allgemeinheit, oder seine Pflicht liegt in seiner reinen *Ueberzeugung* von der Pflicht. Diese *reine* Ueberzeugung ist als solche so leer, als die reine *Pflicht*, rein in dem Sinne, daſs nichts in ihr, kein bestimmter Inhalt Pflicht ist. Es soll aber gehandelt, es muſs von dem Individuum *bestimmt* werden; und der seiner selbst gewisse Geist, in dem das Ansich die Bedeutung des selbstbewuſsten Ich erlangt hat, weiſs diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren *Gewiſsheit* seiner selbst zu haben. Diese ist als Bestimmung und Inhalt das *natürliche* Bewuſstseyn, das heiſst, die Triebe und Neigungen. — Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt *aus sich selbst*; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit; einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewiſsheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bey der Hand, als sie. — Alles, was in frühern Gestalten, als Gut oder Schlecht, als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein *Anderes* als die unmittelbare Gewiſsheit seiner selbst; es ist ein *Allgemeines*, das jetzt ein Seyn für anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher das Bewuſstseyn mit sich selbst vermittelnd, zwischen es und seine eigene Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als daſs er seine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewissen aber ist die Gewiſsheit seiner selbst die reine unmittelbare

Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als *Inhalt* vorgestellte unmittelbare Gewiſsheit seiner selbst, das heiſst, überhaupt die Willkühr des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewuſstlosen natürlichen Seyns.

Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische *Wesenheit* oder als *Pflicht*. Denn die reine Pflicht ist, wie schon bey dem Prüfen der Gesetze sich ergab, schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt, und verträgt jeden Inhalt. Hier hat sie zugleich die wesentliche Form des *Fürsichseyns*, und diese Form der individuellen Ueberzeugung ist nichts anderes als das Bewuſstseyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon daſs sie nur Moment, daſs seine Substantialität ein Prädicat ist, welches sein Subject an dem Individuum hat, dessen Willkühr ihr den Inhalt gibt, jeden an diese Form knüpfen, und seine Gewissenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt sein Eigenthum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daſs jedes für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die *Möglichkeit* sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden, und Hülfsbedürftigen gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewuſst, daſs diſs Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewiſsheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, daſs es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; *sie* halten sich an andere Seiten des concreten Falles, *es* aber hält

diese Seite dadurch fest, dafs es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewufst ist. — So erfüllt das, was andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten, was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichheit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beyde Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, dafs die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, andern nützlich zu seyn, Pflichten sind, nicht von der Pflichtmäfsigkeit ihres Handels *überzeugt* zu seyn und nicht zu wissen, dafs in dem *Wissen* das Pflichtmäfsige besteht; sonst begienge sie die Ungeschicklichkkeit, unmoralisch zu seyn. Da die Moralität in dem Bewufstseyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigheit, eben so wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, difs nicht fehlen; das Abstractum, das Pflicht heifst, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts fähig, es weifs also, was es thut, als Pflicht, und indem es difs weifs und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäfsige selbst ist, so ist es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daseyn.

Gegen diese Freyheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine passive Medium der reinen Pflicht und Wissens einlegt, so gut als einen andern, hilfft es nichts, zu behaupten, dafs ein anderer In-

halt eingelegt werden sollte; denn welcher es sey, jeder hat den *Makel der Bestimmtheit* an ihm, von der das reine Wissen frey ist, die es verschmähen, ebenso wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt steht darin, daſs er ein bestimmter ist, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben scheint, daſs in ihm das Besondere aufgehoben sey. Es kann scheinen, daſs indem an dem wirklichen Falle die Pflicht sich überhaupt in den *Gegensatz* und dadurch den der *Einzelnheit* und *Allgemeinheit* entzweyt, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine selbst ist, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiemit sich ganz gemäſs werden; so daſs also z. B. die Handlung für das allgemeine Beste, der für das individuelle vorzuziehen sey. Allein diese allgemeine Pflicht ist überhaupt dasjenige, was als an und für sich seyende Substanz, als Recht und Gesetz *vorhanden* ist, und *unabhängig* von dem Wissen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Interesse des Einzelnen gilt; es ist also gerade dasjenige, gegen dessen *Form* die Moralität überhaupt gerichtet ist. Was aber seinen *Inhalt* betrifft, so ist auch er ein *bestimmter*, insofern das allgemeine Beste dem einzelnen *entgegengesetzt* ist; hiemit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frey weiſs und hinzu und davonzuthun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen, sich die absolute Befugniſs gibt. — Alsdenn ist ferner jene Unter-

ſcheidung der Pflicht gegen dzs Einzelne und gegen das Allgemeine, der Natur des Gegenſatzes überhaupt nach nichts feſtes. Sondern vielmehr was der Einzelne für ſich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu gute; je mehr er für ſich geſorgt hat, deſto gröſſer iſt nicht nur ſeine *Möglichkeit*, *andern* zu nützen; ſondern ſeine *Wirklichkeit* ſelbſt iſt nur diſs, im Zuſammenhange mit andern zu ſeyn und zu leben; ſein einzelner Genuſs hat weſentlich die Bedeutung, damit andern das ſeinige preiszugeben, und ihnen zum Erwerb ihres Genuſſes zu verhelſſen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, alſo gegen ſich, wird alſo auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die *Erwägung* und *Vergleichung* der Pflichten, welche hier einträte, lieſſe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber theils fällt die Moralität hiedurch der nothwendigen *Zufälligkeit* der *Einsicht* anheim, theils iſt es gerade das Weſen des Gewiſſens diſs *Berechnen* und Erwägen *abzuſchneiden*, und ohne ſolche Gründe aus ſich zu entſcheiden.

Auf dieſe Weiſe handelt und erhält ſich alſo das Gewiſſen in der Einheit des *Anſich* und des *Fürſichſeyns*, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und iſt der ſeiner gewiſſe Geiſt, der ſeine Wahrheit an ihm ſelbſt, in ſeinem Selbſt, in ſeinem Wiſſen, und darin als dem Wiſſen von der Pflicht hat. Er erhält ſich eben dadurch darin, daſs was *poſitives* in der Handlung iſt, ſowohl der

Inhalt, als die Form der Pflicht und das Wiſſen von ihr iſt, dem Selbſt, der Gewiſsheit ſeiner, angehört; was aber dem Selbſt als *eignes Anſich gegenübertreten* will, als nicht wahres, nur als aufgehobnes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das *allgemeine Wiſſen* überhaupt, ſondern *ſeine Kenntniſs* von den Umſtänden. In die Pflicht, als das allgemeine *Anſichſeyn*, legt es den Inhalt ein, den es aus ſeiner natürlichen Individualität nimmt; denn er iſt der an ihm ſelbſt vorhandne; dieſer wird durch das allgemeine Medium, worin er iſt, die *Pflicht*, die es ausübt, und die leere reine Pflicht iſt ebenhiedurch als aufgehobnes oder als Moment geſetzt; dieſer Inhalt iſt ihre aufgehobne Leerheit oder die Erfüllung. — Aber ebenſo iſt das Gewiſſen von jedem Inhalt überhaupt frey; es abſolvirt ſich von jeder beſtimmten Pflicht, die als Geſetz gelten ſoll; in der Krafft der Gewiſsheit ſeiner ſelbſt, hat es die Majeſtät der abſoluten Avtarkie, zu binden und zu löſen. — Dieſe *Selbſtbeſtimmung* iſt darum unmittelbar das ſchlechthin pflichtmäſſige; die Pflicht iſt das Wiſſen ſelbſt; dieſe einfache Selbſtheit aber iſt das Anſich; denn das *Anſich* ist die reine Sichſelbſtgleichheit; und dieſe iſt in dieſem Bewuſstſeyn. —

Diſs reine Wiſſen iſt unmittelbar *Seyn für anderes;* denn als die reine Sichſelbſtgleichheit iſt es die *Unmittelbarkeit*, oder das Seyn. Diſs Seyn iſt aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbſtheit Aller; oder das Handeln iſt anerkannt und daher wirklich.

Diſs Seyn iſt das Element, wodurch das Gewiſſen unmittelbar mit allen Selbſtbewuſstseyn in der Beziehung der Gleichheit ſteht; und die Bedeutung dieſer Beziehung iſt nicht das ſelbſtloſe Geſetz, ſondern das Selbſt des Gewiſſens.

Darin aber, daſs diſs Rechte, was das Gewiſſen thut, zugleich *Seyn für anderes* iſt, ſcheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, iſt ein *beſtimmter* Inhalt; er iſt zwar das *Selbſt* des Bewuſstſeyns, und darin ſein *Wiſſen* von ſich, ſeine *Gleichheit* mit ſich ſelbſt. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium *des Seyns* geſtellt, iſt dieſe Gleichheit nicht mehr *Wiſſen*, nicht mehr dieſes Unterſcheiden, welches ſeine Unterſchiede ebenſo unmittelbar aufhebt; ſondern im *Seyn* iſt der Unterſchied beſtehend geſetzt, und die Handlung eine *beſtimmte*, ungleich mit dem Elemente des Selbſtbewuſstseyns Aller, alſo nicht nothwendig anerkannt. Beyde Seiten, das handelnde Gewiſſen und das allgemeine dieſe Handlung als Pflicht anerkennende Bewuſstſeyn sind gleich *frey* von der Beſtimmtheit dieſes Thuns. Um dieſer Freyheit willen iſt die Beziehung in dem gemeinſchafftlichen Medium des Zuſammenhangs vielmehr ein Verhältniſs der vollkommnen Ungleichheit; wodurch das Bewuſstseyn, für welches die Handlung iſt, ſich in vollkommner Ungewiſsheit über den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt befindet. Er handelt, er ſetzt eine Beſtimmtheit als ſeyend; an diſs *Seyn* als an ſeine

Wahrheit halten sich die andern, und sind darin seiner gewiſs; er hat darin ausgeſprochen, *was* ihm als Pflicht gilt. Allein er iſt frey von irgend einer *beſtimmten* Pflicht; er iſt da heraus, wo ſie meynen, daſs er wirklich ſey; und diſs Medium des Seyns ſelbſt, und die Pflicht als *an ſich* ſeyend, gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen alſo hinſtellt, verſtellt er auch wieder, oder vielmehr hat es unmittelbar verſtellt. Denn ſeine *Wirklichkeit* iſt ihm nicht dieſe hinausgeſtellte Pflicht und Beſtimmung, ſondern diejenige, welche er in der abſoluten Gewiſsheit ſeiner ſelbſt hat.

Sie wiſſen alſo nicht, ob diſs Gewiſſen moraliſch gut oder ob es böſe iſt, oder vielmehr ſie können es nicht nur nicht wiſſen, ſondern müſſen es auch für böſe nehmen. Denn wie es frey von der *Beſtimmtheit* der Pflicht, und von der Pflicht als *an ſich* ſeyender iſt, ſind ſie es gleichfalls. Was es ihnen hinſtellt, wiſſen ſie ſelbſt zu verſtellen; es iſt ein ſolches, wodurch nur das *Selbſt* eines andern ausgedrückt iſt, nicht ihr eignes; ſie wiſſen ſich nicht nur frey davon, ſondern müſſen es in ihrem eignen Bewuſstſeyn auflöſen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbſt zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewiſſens iſt nicht nur dieſe von dem reinen Selbſt verlaſſne *Beſtimmung* des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden ſoll, iſt es allein durch das Wiſſen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das

Wiſſen ſeiner Selbſt in der That. Wenn die That aufhört, dieſes Selbſt an ihr zu haben, hört ſie auf das zu ſeyn, was allein ihr Weſen iſt. Ihr Daſeyn von dieſem Bewuſstſeyn verlaſſen, wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erſchiene uns als ein Vollbringen ſeiner Luſt und Begierde. Was *da ſeyn* ſoll, iſt hier, allein Weſenheit dadurch, daſs es als ſich ſelbſt ausſprechende Individualität *gewuſst* wird; und diſs *gewuſstſeyn* iſt es, was das anerkannte iſt, und was *als ſolches*, *Daſeyn* haben ſoll.

Das Selbſt tritt ins Daſeyn, *als Selbſt*; der ſeiner gewiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für andre; ſeine *unmittelbare* Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich iſt; nicht das *beſtimmte*, nicht das *anſichſeyende* iſt das anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende *Selbſt* als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewuſstseyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die *Wirkung* der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus, und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewuſstſeyn iſt das anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiemit wieder die *Sprache* als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das *für andre* ſeyende Selbſtbewuſstſeyn, welches unmittelbar *als ſolches vorhanden* und als *dieſes* allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich ebenſo als *dieſes* Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenflieſst und *ihr*

Selbstbewufstseyn ift; es vernimmt ebenfo fich, als es von den andern vernommen wird, und das Vernehmen ift eben das *zum Selbft gewordne Dafeyn.*

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ift nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerriffne Selbft der Welt der Bildung; fondern der in fich zurückgekehrte, feiner und in feinem Selbft feiner Wahrheit oder seines Anerkennens gewiffe, und als diefes Wiffen anerkannte Geift. Die Sprache des sittlichen Geiftes ift das Gefetz und der einfache Befehl, und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit ift; das moralische Bewufstseyn hingegen ift noch *ftumm*, bey fich in seinem Innern verschloffen, denn in ihm hat das Selbft noch nicht Daseyn, sondern das Daseyn und das *Selbft* ftehen erft in äusserer Beziehung aufeinander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbftftändiger und anerkannter Selbftbewufstseyn hervor, und das *daseyende Selbft* ift unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntseyn. Der Inhalt der Sprache des Gewiffens ift *das fich als Wesen wiffende Selbft.* Difs allein spricht sie aus, und dieses Ausfprechen ift die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewufstseyn spricht seine *Ueberzeugung* aus; diese Ueberzeugung ist es, worin allein die Handlung Pflicht ift; fie *gilt* auch allein dadurch als Pflicht, dafs die Ueberzeugung *ausgesprochen* wird. Denn das allgemeine Selbftbewufstseyn ift frey von der *nur seyenden beftimmten* Handlung; *fie* als *Dafeyn*

gilt ihm nichts, sondern die *Ueberzeugung*, daſs ſie Pflicht iſt; und diese iſt in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heiſst hier nicht ihren Inhalt aus der Form des *Zwecks* oder *Fürſichſeyns* in die Form der *abſtracten* Wirklichkeit überſetzen, ſondern aus der Form der unmittelbaren *Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt, die ihr Wiſſen oder Fürſichseyn als das Wesen weiſs, in die Form der *Verſicherung*, daſs das Bewuſstſeyn von der Pflicht überzeugt iſt, und die Pflicht als Gewiſſen *aus ſich ſelbſt* weiſs; diese Verſicherung verſichert alſo, daſs es davon überzeugt iſt, daſs ſeine Ueberzeugung das Wesen iſt.

Ob die Verſicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* iſt, ob es *wirklich* die *Pflicht* iſt, was gethan wird, — diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewiſſen. — Bey jener Frage, ob die *Verſicherung wahr* iſt, würde vorausgeſetzt, daſs die innere Abſicht von der vorgegebnen verſchieden ſey, d. h. daſs das Wollen des einzelnen Selbſts, ſich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewuſstſeyns trennen könne; der letztre wäre in die Rede gelegt, das erſtere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterſchied des allgemeinen Bewuſstseyns und des einzelnen Selbſts iſt es eben, der ſich aufgehoben, und deſſen Aufheben das Gewiſſen ist. Das unmittelbare Wiſſen des ſeiner gewiſſen Selbſts iſt Geſetz und Pflicht; seine Abſicht iſt dadurch, daſs ſie ſeine Abſicht iſt, das Rechte; es wird nur erfodert,

dafs es difs wiffe und difs, dafs es die Ueberzeugung davon, sein Wiffen und Wollen sey das Rechte, sage. Das Ausfprechen dieser Verficherung hebt an fich selbft die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darinn die *nothwendige Allgemeinheit des Selbfts*; indem es fich *Gewiffen* nennt, nennt es fich reines fich selbft Wiffen und reines abftractes Wollen, d. h. es nennt fich ein allgemeines Wiffen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen *gleich* ift, denn fie find eben difs reine fich Wiffen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des feiner gewiffen Selbfts, in diefem Wiffen, dafs das Selbft das Wefen ift, liegt das Wefen des Rechten. — Wer alfo fagt, er handle fo aus Gewiffen, der fpricht wahr, denn fein Gewiffen ift das wiffende und wollende Selbft. Er mufs difs aber wefentlich *fagen*, denn difs Selbft mufs zugleich *allgemeines* Selbft feyn. Difs ift es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn diefer ift um feiner *Beftimmtheit* willen an fich gleichgültig: fondern die Allgemeinheit liegt in der Form derfelben; diefe Form ift es, welche als wirklich zu fetzen ift; fie ift das *Selbft*, das als folches in der Sprache wirklich ift, fich als das Wahre ausfagt, eben darin alle Selbft anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewiffen alfo, in der Majeftät feiner Erhabenheit über das beftimmte Gefetz und jeden Inhalt der Pflicht, legt den beliebigen Inhalt in fein Wiffen und Wollen; es ift die moralifche Genialität,

welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiſs, und indem ſie an dieſem Wiſſen ebenſo unmittelbar das Daſeyn weiſs, iſt ſie die göttliche Schöpferkrafft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie iſt ebenſo der Gottesdienſt in ſich ſelbſt; denn ihr Handeln iſt das Anſchauen dieſer ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieſer einſame Gottesdienſt iſt zugleich weſentlich der Gottesdienſt einer *Gemeinde*, und das reine innere ſich ſelbſt *Wiſſen* und Vernehmen geht zum Momente des *Bewuſstseyns* fort. Die Anſchauung ſeiner iſt ſein *gegenſtändliches* Daſeyn, und diſs gegenſtändliche Element iſt das Ausſprechen ſeines Wiſſens und Wollens als eines *Allgemeinen*. Durch diſs Ausſprechen wird das Selbſt zum geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Beſtehen ſeines Thuns iſt das allgemeine Selbſtbewuſstseyn; das Ausſprechen des Gewiſſens aber ſetzt die Gewiſsheit ſeiner ſelbſt als reines und dadurch als allgemeines Selbſt; die andern laſſen die Handlung um dieſer Rede willen, worin das Selbſt als das Weſen ausgedrückt und anerkannt iſt, gelten. Der Geiſt und die Subſtanz ihrer Verbindung iſt alſo die gegenſeitige Verſicherung von ihrer Gewiſſenhafftigkeit, guten Abſichten, das Erfreuen über dieſe wechſelſeitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wiſſens und Ausſprechens, des Hegens und Pflegens ſolcher Vortrefflichkeit. — Inſofern diſs Gewiſſen ſein *abſtractes* Bewuſst-

ſeyn noch von ſeinem *Selbſtbewuſstſeyn* unterſcheidet, hat es ſein Leben nur *verborgen* in Gott; er iſt zwar *unmittelbar* ſeinem Geiſt und Herzen, ſeinem Selbſt gegenwärtig; aber das offenbare, ſein wirkliches Bewuſstseyn und die vermittelnde Bewegung deſſelben iſt ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Weſens. Allein in der Vollendung des Gewiſſens hebt ſich der Unterſchied ſeines abſtracten und ſeines Selbſtbewuſstſeyns auf. Es weiſs, daſs das *abſtracte* Bewuſstseyn eben *dieſes Selbſt*, dieſes ſeiner gewiſſe Fürsichſeyn iſt, daſs in der *Unmittelbarkeit* der *Beziehung* des Selbſts auf das Ansich, das auſſer dem Selbſt geſetzt das abſtracte Weſen und das ihm verborgene iſt, eben die *Verſchiedenheit aufgehoben* iſt. Denn diejenige Beziehung iſt eine *vermittelnde*, worin die bezognen nicht ein und daſſelbe, ſondern ein *Anderes* für einander und nur in einem dritten eins ſind; die *unmittelbare* Beziehung aber heiſst in der That nichts anderes als die Einheit. Das Bewuſstseyn über die Gedankenloſigkeit, dieſe Unterſchiede, die keine sind, noch für Unterſchiede zu halten, erhoben, weiſs die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Weſens in ihm als Einheit des Weſens und ſeines Selbſts, ſein Selbſt alſo als das lebendige Ansich, und diſs ſein Wiſſen als die Religion, die als angeſchautes oder daſeyendes Wiſſen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geiſt iſt.

Wir fehen hiemit hier das Selbstbewufstseyn in fein Innerftes zurückgegangen, dem alle Aeufferlichkeit als ſo folche verschwindet, — in die Anschauung des Ich = Ich, worin diefes Ich alle Wesenheit und Daseyn ift. Es verfinkt in diefem Begriffe seiner selbft, denn es ift auf die Spitze seiner Extreme getrieben, und zwar so dafs die unterschiednen Momente, wodurch es real oder nach *Bewufstfeyn* ift, nicht für uns nur diese reinen Extreme find, sondern das, was es für sich, und was ihm *an fich* und was ihm *Dafeyn* ift, zu Abftractionen verflüchtigt, die keinen Halt, keine Subftanz mehr für difs Bewufstseyn selbft haben; und alles, was bisher für das Bewufstseyn Wesen war, ift in diese Abftractionen zurückgegangen. — Zu dieser Reinheit geläutert, ift das Bewufstseyn seine ärmfte Geftalt, und die Armuth, die seinen einzigen Befitz ausmacht, ift selbft ein Verschwinden; diese abfolute *Gewifsheit*, in welche fich die Subftanz aufgelöft hat, ift die absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfällt; es ift das absolute *Selbftbewufstseyn*, in dem das *Bewufstseyn* verfinkt.

Difs Verfinken innerhalb feiner felbft betrachtet, fo ift für das Bewufstseyn die *anfich*feyende *Subftanz* das *Wiffen* als *fein* Wiffen. Als Bewufstseyn ift es in den Gegenfatz feiner und des Gegenftandes, der für es das Wefen ift, getrennt; aber dieser Gegenftand eben ift das vollkommen durchfichtige, es ift *sein Selbft*, und sein Bewufstfeyn ift nur das Wiffen von fich. Alles Leben, und alle geiftige Wefenheit ift in difs

Selbst zurückgegangen, und hat seine Verschiedenheit von dem Ichselbst verloren. Die Momente des Bewuſstseyns sind daher diese extremen Abstractionen, deren keine steht, sondern in der andern sich verliert, und sie erzeugt. Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewuſstseyns mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht, und der Begriff der Vernunft zu seyn sich bewuſst ist, der jenes nur *an sich* ist. Die absolute Gewiſsheit seiner selbst schlägt ihr also als Bewuſstseyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseyns um; aber diese erschaffne Welt ist seine *Rede*, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Diese Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daſs es *an* und *für sich* darin ist; denn das Wesen ist ihm kein *an-sich*, sondern es selbst; ebensowenig hat es *Daseyn*; denn das Gegenständliche kommt nicht dazu ein Negatives des wirklichen Selbsts zu seyn; so wie dieses nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäusserung, die Kraft sich zum Dinge zu machen, und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit, und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraction zugespitzten Selbst zu entsagen, und sich Substantialität zu geben, oder sein Denken in Seyn zu verwandeln, und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Ge-

genſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewuſstseyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt hinaus und zurück zu ſich fallend, ſich nur als verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte *ſchöne Seele*, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Diſs ſtille Zuſammenflieſſen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung der *Wirklichkeit* des Gewiſſens, und in der *Erſcheinung* ſeiner Bewegung zu nehmen, und das Gewiſſen als handelnd zu betrachten — Das *gegenſtändliche* Moment in dieſem Bewuſstseyn hat ſich oben als allgemeines Bewuſstseyn beſtimmt; das ſich ſelbſtwiſſende Wiſſen iſt als *dieſes* Selbſt unterſchieden von andern Selbſt; die Sprache, in der ſich alle gegenſeitig als gewiſſenhaft handelnd anerkennen, dieſe allgemeine Gleichheit, zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürſichſeyns, jedes Bewuſstſeyn iſt aus ſeiner Allgemeinheit ebenſo ſchlechthin in ſich reflectirt; hiedurch tritt der Gegenſatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieſes Verhältniſs und ſeine Bewegung iſt zu betrachten. — Oder dieſe Allgemeinheit und die Pflicht hat die ſchlechthin entgegengeſetzte Bedeutung der beſtimmten von dem Allgemeinen ſich

ausnehmenden *Einzelnheit*, für welche die reine Pflicht nur die an die *Oberfläche* getretene und nach aussen gekehrte Allgemeinheit ist; die Pflicht liegt nur in den Worten, und gilt als ein Seyn für anderes. Das Gewissen zunächst nur *negativ* gegen die Pflicht als *diese bestimmte vorhandne* gerichtet, weiss sich frey von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem *bestimmten* Inhalte *aus sich selbst* anfüllt, hat es das positive Bewusstseyn darüber, dass es als *dieses* Selbst sich den Inhalt macht; sein reines Selbst, als leeres Wissen ist das inhalts- und bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm gibt, ist aus seinem Selbst *als diesem* bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts, aber, im *Zwecke* seines Handelns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewusst, was es für sich uud was es für andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflectirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als *handelnd* eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Aussen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, dass die beyden sein Bewusstseyn constituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit *ungleichem Werthe* und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, dass die Gewissheit seiner

ſelbſt das Weſen iſt, *gegen das Anſich* oder das *Allgemeine*, das nur als Moment gilt. Dieſer innerlichen Beſtimmung ſteht alſo das Element des Daſeyns oder das allgemeine Bewuſstseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Weſen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für ſich iſt, nur als aufgehobnes Moment gilt. Dieſem Feſthalten an der Pflicht gilt das erſte Bewuſstſeyn als *das Böſe*, weil es die Ungleichheit ſeines *Inſichſeyns* mit dem Allgemeinen iſt, und indem dieſes zugleich ſein Thun als Gleichheit mit ſich ſelbſt, als Pflicht und Gewiſſenhaftigkeit ausſpricht, als *Heucheley*.

Die *Bewegung* dieſes Gegenſatzes iſt zunächſt die formelle Herſtellung der Gleichheit zwiſchen dem, was das Böſe in ſich iſt, und was es ausſpricht; es muſs zum Vorſchein kommen, daſs es böſe und ſo ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich, die *Heucheley* muſs *entlarvt* werden. — Dieſe Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit iſt nicht darin ſchon zu Stande gekommen, daſs die Heucheley, wie man zu ſagen pflegt, ebendadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweiſe, daſs ſie den *Schein* derſelben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewuſstſeyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengeſetzten an ſich die Gleichheit und Uebereinſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache

ebenſoſehr heraus und in ſich reflectirt, und darin, daſs ſie das *Anſich*ſeyende nur als ein *Seyn für anderes* gebraucht, iſt vielmehr die eigne Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äuſſerliches Werkzeug gebrauchen läſst, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigne Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewuſstseyns auf ſich, noch durch das Urtheil des allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewuſstseyn der Pflicht verleugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen, ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieser einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf *Einem* Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin, ſich *unmittelbar* aufheben und nicht Heucheley ſeyn noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daſs es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach *ſeinem* innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre diſs Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner *Einzelnheit* und *Willkühr*, ſo wäre es nicht etwas Innres, Eignes, ſondern das allgemein anerkannte. Wer darum ſagt, daſs er nach *ſeinem* Geſetze und Ge-

wiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daſs er ſie mishandle. Aber das *wirkliche* Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemnine iſt das Element ſeines *Daſeyns*, und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die *anerkannte* Pflicht aus.

Ebenſowenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewuſstseyns auf ſeinem Urtheile, Entlarvung und Auflöſung der Heucheley. — Indem es gegen ſie, ſchlecht, niederträchtig u. ſ. f. ausruft, beruft es ſich in ſolchem Urtheil auf *ſein* Geſetz, wie das *böſe* Bewuſstſeyn auf das *ſeinige*. Denn jenes tritt im Gegenſatz gegen dieſes, und dadurch als ein beſonderes Geſetz auf. Es hat alſo nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieſes, und dieſer Eifer thut gerade das Gegentheil deſſen, was er zu thun meynt — nemlich das, was er wahre Pflicht nennt und das *allgemein* anerkannt ſeyn ſoll, als ein *nichtanerkanntes* zu zeigen, und hiedurch dem andern das gleiche Recht des Fürſichſeyns einzuräumen.

Diſs Urtheil aber hat zugleich eine andre Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflöſung des vorhandnen Gegenſatzes wird. — Das Bewuſstseyn *des Allgemeinen* verhält ſich nicht als *wirkliches* und *handelndes* gegen das Erſte, denn dieſes iſt vielmehr das wirkliche, — ſondern ihm entgegengeſetzt, als dasjenige, das nicht in dem Gegenſatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen iſt, welcher in dem Han-

deln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des *Gedankens*, verhält sich als *auffassendes*, und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch diss Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, *neben* das Erste, und dieses kommt *durch diese Gleichheit* zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewusstseyn. Denn das Bewusstseyn der Pflicht verhält sich *auffassend*, *passiv*; es ist aber hiedurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es *handelt nicht*; es ist die Heucheley, die das Urtheilen für *wirkliche* That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweisst. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, dass es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beyden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den *eigennützigen Zweck* der Handlung, in dem andern durch das *Fehlen des Handelns* überhaupt, dessen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen ist aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt; durch diese Seite wird der Widerspruch, der in dem auffassenden Bewusstseyn vorhanden ist, und seine Gleichheit mit dem Ersten noch

vollständiger. — Das handelnde Bewuſstseyn spricht diſs sein bestimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm diſs nicht ableugnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige, inhaltslose Form, — oder die concrete Handlung, in ihrer Vielseitigkeit an ihr selbst verschieden, hat die allgemeine Seite, welche die ist, die als Pflicht genommen wird, ebensosehr an ihr, als die besondere, die den Antheil und das Interesse des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewuſstseyn bleibt nun nicht bey jener Seite der Pflicht und bey dem Wissen des Handelnden davon, daſs diſs seine Pflicht, das Verhältniſs und der Stand seiner Wirklichkeit sey, stehen. Sondern es hält sich an die andre Seite, spielt die Handlung in das Innre hinein, und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiednen *Absicht* und eigennützigen *Triebfeder*. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäſsheit fähig ist, ebenso dieser andern Betrachtung der *Besonderheit*; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieses Beurtheilen setzt also die Handlung aus ihrem Daseyn heraus und reflectirt sie in das Innre oder in die Form der eignen Besonderheit. — Ist sie von Ruhme begleitet, so weiſs es diſs Innre als Ruhm*sucht;* — ist sie dem Stande des Individuums überhaupt angemessen, ohne über diesen hinauszugehen, und so beschaffen, daſs die Individualität den Stand nicht als eine äussere Bestimmung an ihr hängen hat, sondern diese Allgemeinheit durch

ſich ſelbſt ausfüllt und ebendadurch ſich als eines höhern fähig zeigt, ſo weiſs das Urtheil ihr Innres als Ehrbegierde u. ſ. f. Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anſchauung *ſeiner ſelbſt* in der Gegenſtändlichkeit, oder zum Selbſtgefühl ſeiner in ſeinem Daseyn und also zum Genuſſe gelangt; ſo weiſs das Urtheil das Innre als Trieb nach eigner Glückſeligdeit, beſtünde ſie auch nur in der innern moraliſchen Eitelkeit, dem Genuſſe des Bewuſstſeyns der eignen Vortrefflichkeit, und dem Vorſchmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit. — Es kann ſich keine Handlung ſolchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, iſt das unwirkliche; ſeine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität, und die Handlung dadurch die Seite der Beſondernheit an ihr. — Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, ſondern weil dieser — der Kammerdiener iſt, mit welchem jener nicht als Held, ſondern als eſſender, trinkender, ſich kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfniſſes und der Vorſtellung zu thun hat. So gibt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität, der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen, und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Diſs beurtheilende Bewuſstseyn iſt hiemit ſelbſt *niederträchtig*, weil es die Handlung theilt, und ihre

Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner *Heucheley*, weil es solches Beurtheilen nicht für eine *andre Manier*, böse zu seyn, sondern für das *rechte Bewufstseyn* der Handlung ausgibt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besserwissens sich selbst über die heruntergemachten Thaten hinaufsetzt, und sein thatloses Reden für eine vortreffliche *Wirklichkeit* genommen wissen will. — Hiedurch also dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefafst als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes nach dessen eigner Beschaffenheit mit ihm gleich. Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend*, *gesteht* es sich ihm ein, und erwartet ebenso, dafs das Andre, wie es sich in der That ihm gleich gestellt hat, so auch seine *Rede* erwiedern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und das anerkennende Daseyn eintreten werde. Sein Geständnifs ist nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andre; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung *der Gleichheit* des andern willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und spricht sie darum aus, weil die Sprache das *Daseyn* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist; es erwartet also, dafs das Andre das seinige zu diesem Daseyn beytrage.

Allein auf das Eingeſtändniſs des Bösen: *Ich bins*, erfolgt nicht diese Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeynt; im Gegentheil! Es ſtöſst diese Gemeinschaft von ſich, und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Continuität mit dem andern verwirſt. — Hiedurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoſſen, und das andere im Unrecht, welches das Heraustreten seines Innern in das Daseyn der Rede verweigert, und dem Bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen andern wegzuwerfen, entgegensetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des seiner selbſt gewiſſen Geiſtes gesetzt; denn er schaut sich als dieses *einfache Wiſſen des Selbſts* im Andern an, und zwar so, daſs auch die äuſſere Geſtalt dieses Andern nicht wie ein Reichthume das Wesenlose, nicht ein Ding iſt, sondern es ist der Gedanke, das Wiſſen selbſt, was ihm entgegengehalten, es ist diese absolutflüſſige Continuität des reinen *Wiſſens*, die ſich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu setzen, — mit ihm, der schon in seinem Bekenntniſſe dem *abgeſonderten Fürſichseyn* entsagte, und ſich als aufgehobne Besonderheit und hiedurch als die Continuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte. Das Andre aber behält *an ihm selbſt* sich sein sich nicht mittheilendes Fürſichseyn bevor; an dem bekennenden behält

es ebendasselbe, was aber von diesem schon abgeworfen ist. Es zeigt sich dadurch als das geistverlassne und den Geist verleugnende Bewufstseyn, denn es erkennt nicht, dafs der Geist in der absoluten Gewifsheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister, und sie abwerfen und ungeschehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in *der Rede* geschehen ist, für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewifsheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Daseyn in der *Rede* seines Urtheils hat. Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geistige Daseyn der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Krafft der Entäusserung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestossnen Bewufstseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts, und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäussern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der *Unmittelbarkeit* dieses festgehaltnen Gegensatzes, — seiner Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöh-

nung des auf seine reine Abstraction gesteigerten Gegensatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, — ist also als Bewufstseyn dieses Widerspruches in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrüktheit zerrüttet, und zerfliefst in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es gibt damit in der That das harte Festhalten *seines Fürsichseyns* auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nemlich die *selbstbewufste* und *daseyende* Ausgleichung ist nach ihrer Nothwendigkeit schon in dem vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewufstseyn ausgedrükt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne dafs Narben bleiben; die That ist nicht das unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar verschwindende. Das verwirklichende *Selbst*, die Form seiner Handlung, ist nur ein *Moment* des Ganzen, und ebenso das durch Urtheil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäufserung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem andern aber mufs, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besondern Für-

sichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so diſs die Macht über seinen bestimmten Begriff.

Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum weil es in der That sich selbst im Erſten anschaut. Diſs, das seine Wirklichkeit wegwirft, und sich zum *aufgehobnen Diesen* macht, ſtellt sich dadurch in der That als allgemeines dar; es kehrt aus seiner äuſſern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewuſstseyn erkennt also darin sich selbſt. — Die Verzeyhung, die es dem erſten wiederfahren läſst, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes andere, das *wirkliches* Handeln war, gleichsetzt, und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läſst, wie das Andre das fürsichseyende Beſtimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der *daseyende* Geist, der das reine Wiſſen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wiſſen seiner als der absolut in sich seyenden *Einzelnheit* anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *abſolute Geiſt* iſt.

Er tritt ins Daseyn nur auf der Spitze, auf welcher sein reines Wiſſen von sich selbſt der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist. Wiſſend, daſs sein

reines Wiſſen das abstracte *Wesen* ist, ist er diese wissende Pflicht im absoluten Gegensatze gegen das Wissen, das sich als absolute *Einzelnheit* des Selbſts das Wesen zu seyn weiſs. Jenes ist die reine Continuität des Allgemeinen, welches die sich als Wesen wiſſende Einzelnheit, als das an sich nichtige, als das *Böse* weiſs. Diſs aber ist die absolute Discretion, welche sich selbst in ihrem reinen Eins absolut, und jenes Allgemeine als das unwirkliche weiſs, das nur *für andre* iſt. Beyde Seiten sind zu dieser Reinheit geläutert, worin kein selbstloses Daseyn, kein negatives des Bewuſstseyns mehr an ihnen ist, sondern jene *Pflicht* ist der sich gleichbleibende Charakter seines sich selbſt Wiſſens, und dieses Böse hat ebenso seinen Zweck in seinem *inſichſeyn*, und seine Wirklichkeit in seiner Rede; der Inhalt dieser Rede, ist die Substanz seines Bestehens; sie ist die Versicherung von der Gewiſsheit des Geistes in sich selbst. — Beyde ihrer selbst gewiſſen Geiſter haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andre Realität und Daseyn als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden, und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffes gesetzt ist. Sie ist es auch nicht nur für uns, sondern für die Begriffe selbst, die in diesem Gegensatze ſtehen. Denn diese Begriffe sind zwar *beſtimmte* gegeneinander, aber zugleich an sich allgemeine, so daſs sie den ganzen Umfang des Selbsts ausfüllen, und diſs Selbst keinen andern Inhalt als diese seine Bestimmt-

heit hat, die weder über es hinausgeht, noch beschränkter ist, als es; denn die eine, das absolut Allgemeine, ist ebenso das reine sich selbst Wiſſen, als das andre, die absolute Discretion der Einzelnheit, und beyde sind nur diſs reine sich Wiſſen. Beyde Bestimmtheiten sind also die wiſſenden reinen Begriffe, deren Bestimmtheit selbst unmittelbar Wiſſen, oder deren *Verhältniſs* und Gegensatz das Ich ist. Hiedurch sind sie *füreinander* diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen *Innre*, das so sich selbst gegenüber und ins Daseyn getreten ist; sie machen das *reine Wiſſen* aus, das durch diesen Gegensatz als *Bewuſstseyn* gesetzt ist. Aber noch ist es nicht *Selbstbewuſstseyn*. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiscrete Continuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich; und jedes *für sich* eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäuſſerung kehrt diſs in seinem *Daseyn* entzweyte Wiſſen in die Einheit des *Selbſts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *ſich selbſt* Wiſſen in seinem *absoluten Gegentheile*, in dem *inſich*ſeyenden Wiſſen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseyns selbſt das vollkommen allgemeine iſt. Das versöhnende *Ja*, worin beyde Ich von ihrem entgegengesetzten *Da-*

seyn ablaſſen, ist das *Daseyn* des zur Zweyheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommnen Entäuſſerung und Gegentheile die Gewiſsheit seiner selbst hst; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wiſſen wiſſen.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als *Bewuſstseyn*, *Selbſtbewuſstseyn*, *Vernunft* und *Geiſt* unterſcheiden, ist zwar auch die *Religion*, als Bewuſstseyn des *abſoluten Weſens* überhaupt vorgekommen; allein vom *Standpunkte des Bewuſstseyns* aus, das ſich des abſoluten Weſens bewuſst ist; nicht aber ist das abſolute Weſen *an und für sich* ſelbſt, nicht das Selbſtbewuſstseyn des Geiſtes in jenen Formen erſchienen.

Schon das *Bewuſstseyn* wird, insofern es *Verſtand* iſt, Bewuſstſeyn des *Uebersinnlichen* oder *Innern* des gegenſtändlichen Daſeyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es ſonſt nennen mag, ist *ſelbſtlos*; es ist nur erſt das *Allgemeine*, das noch weit entfernt ist, der sich als Geiſt wiſſende Geiſt zu ſeyn. — Alsdenn war das *Selbſtbewuſstseyn*, das in der Geſtalt des *unglücklichen* Bewuſstſeyns ſeine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenſtändlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende *Schmerz* des Geiſtes. Die Einheit des *einzelnen* Selbſtbewuſstseyns und

ſeines unwandelbaren *Weſens*, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein *Jenſeits* deſſelben. — Das unmittelbare Daſeyn der *Vernunft*, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigenthümlichen Geſtalten haben keine Religion, weil das Selbſtbewuſstſeyn derſelben *sich* in der *unmittelbaren* Gegenwart weiſs oder ſucht.

Hingegen in der ſittlichen Welt ſahen wir eine Religion, und zwar die *Religion* der *Unterwelt*; sie iſt der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des *Schickſals*, und an die Eumenide des *abgeſchiednen Geiſtes*; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, dieſe dieſelbe in der Form der Einzelnheit. Das abſolute Weſen ist in der letztern Form alſo zwar das *Selbſt*, und *gegenwärtiges*, wie das Selbſt nicht anders ist; allein das *Einzelne* Selbſt ist *dieſer* einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schickſal ist, getrennt von sich hat. Er ist zwar Schatten, *aufgehobner Dieſer*, und ſomit allgemeines Selbſt; aber noch ist jene negative Bedeutung nicht in dieſe poſitive umgeſchlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobne Selbſt noch unmittelbar dieſen beſondern und weſenloſen. — Das Schickſal aber ohne das Selbſt bleibt die bewuſstloſe Nacht, die nicht zur Unterſcheidung in ihr noch zur Klarheit des ſich ſelbſt Wiſſens kommt.

Dieſer Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum *Glauben* an den *Himmel*, weil das abgeſchiedne Selbſt mit ſeiner All-

gemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinanderſchlagen und ſo ſich klar werden muſs. Dieſes *Reich* des Glaubens aber ſahen wir nur im Elemente des Denkens ſeinen Inhalt ohne den Begriff entfalten, und es darum in ſeinem Schickſale, nemlich in der *Religion* der *Aufklärung*, untergehen. In dieſer ſtellt sich das überſinnliche Jenſeits des Verſtandes wieder her, aber ſo daſs das Selbſtbewuſstſeyn diſſeits befriedigt ſteht, und das überſinnliche, das *leere* nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenſeits weder als Selbſt noch als Macht weiſs.

In der Religion der Moralität ist endlich diſs wiederhergeſtellt, daſs das abſolute Weſen ein poſitiver Inhalt ist, aber er ist mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er iſt ein *Seyn*, das ebenſo ins Selbſt zurückgenommen und darin eingeſchloſſen bleibt, und ein *unterſchiedner Inhalt*, deſſen Theile ebenſo unmittelbar negirt, als sie aufgeſtellt ſind. Das Schickſal aber, worin dieſe widerſprechende Bewegung verſinkt, ist das ſeiner, als des Schickſals der *Weſenheit* und *Wirklichkeit*, bewuſste Selbſt.

Der sich selbſt wiſſende Geiſt iſt in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbſtbewuſstseyn*. Diejenigen Geſtalten deſſelben, die betrachtet worden, — der wahre, der ſich entfremdete, und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, — machen zuſammen ihn in seinem *Bewuſstseyn* aus, das seiner *Welt* gegenübertretend in ihr ſich nicht erkennt. Aber im Gewiſſen unterwirft er ſich wie seine gegenſtändliche Welt über-

haupt, ſo auch seine Vorſtellung und seine beſtimmten Begriffe, und ist nun bey sich seyendes Selbstbewuſstseyn. In diesem hat er für sich, als *Gegenſtand vorgeſtellt*, die Bedeutung, der allgemeine Geiſt zu seyn, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält; ist aber nicht in der Form freyer Wirklichkeit oder der selbſtständig erscheinenden Natur. Er hat zwar *Geſtalt* oder die Form des Seyns, indem er *Gegenſtand* seines Bewuſstſeyns ist, aber weil dieses in der Religion in der wesentlichen Beſtimmung *Selbſt*bewuſstſeyn zu seyn, geſetzt ist, ist die Geſtalt sich vollkommen durchsichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, ist in ihm eingeschloſſen oder in ihm aufgehoben, gerade auf die Weise, wie wenn wir *alle Wirklichkeit* sprechen; sie ist die *gedachte*, allgemeine Wirklichkeit.

Indem also in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewuſstſeyns des Geiſtes nicht die Form des freyen *Andersſeyns* hat, so ist sein *Daſeyn* von seinem *Selbſtbewuſstseyn* unterschieden, und seine eigentliche Wirklichkeit fällt auſſer der Religion; es ist wohl Ein Geiſt beyder, aber sein Bewuſstseyn umfaſst nicht beyde zumal, und die Religion erscheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in seiner wirklichen Welt ist. Wie wir nun es wiſſen, daſs der Geiſt in seiner Welt und der seiner als Geiſt bewuſste Geiſt oder der Geiſt in der Religion daſſelbe sind, so beſteht die Vollendung der Religion darin, daſs

beydes einander gleich werde, nicht nur daſs ſeine Wirklichkeit von der Religion befaſst ist, sondern umgekehrt, daſs er ſich als seiner selbstbewuſster Geiſt wirklich und *Gegenſtand ſeines Bewuſstseyns* werde. — Insofern der Geiſt in der Religion sich ihm ſelbſt *vorſtellt*, ist er zwar Bewuſstseyn, und die in ihr eingeſchloſſne Wirklichkeit ist die Geſtalt und das Kleid seiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorſtellung nicht ihr vollkommnes Recht, nemlich nicht nur Kleid zu ſeyn, sondern ſelbſtſtändiges freyes Daſeyn; und umgekehrt ist sie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine *beſtimmte* Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was sie darſtellen ſoll, nemlich den seiner ſelbſtbewuſsten Geiſt. Daſs seine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müſste sie selbst nichts anderes ſeyn als er, und er sich so erſchienen oder wirklich ſeyn, wie er in seinem Wesen ist. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Foderung des Gegentheils zu seyn ſcheinen kann, nemlich daſs der *Gegenſtand* seines Bewuſstseyns die Form freyer Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der sich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine ebenso freye Wirklichkeit, als er darin seiner ſelbſt bewuſst bleibt.

Indem zunächst das Selbstbewuſstseyn und das eigentliche Bewuſstseyn, die *Religion* und der Geiſt in seiner Welt oder das *Daſeyn* des Geistes unterſchieden wird, ſo beſteht das letztere in dem Ganzen des Geiſtes,

insofern ſeine Momente als auseinandertretend und jedes für sich sich darſtellt. Die Momente aber ſind das *Bewuſstseyn*, das *Selbſtbewuſstseyn*, die *Vernunft* und der *Geiſt*; — der Geiſt nemlich als unmittelbarer Geiſt, der noch nicht das Bewuſstseyn des Geiſtes iſt. Ihre *zusammengefaſste* Totalitat macht den Geiſt in seinem weltlichen Daſeyn überhaupt aus; der Geiſt als solcher enthält die bisherigen Geſtaltungen in den allgemeinen Beſtimmungen, den so eben genannten Momenten. Die Religion ſetzt den ganzen Ablauf derselben voraus, und ist die *einfache* Totalität oder das abſolute Selbſt derſelben. — Der Verlauf derſelben ist übrigens im Verhältniſſe zur Religion nicht in der Zeit vorzuſtellen. Der ganze Geiſt nur iſt in der Zeit, und die Geſtalten, welche Geſtalten des ganzen *Geiſtes* als ſolchen sind, ſtellen ſich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freyheit gegen anderes, die ſich als Zeit ausdrückt. Aber die *Momente* deſſelben, Bewuſstseyn, Selbstbewuſstseyn, Vernunft und Geiſt haben, weil ſie Momente ſind, kein von einander verſchiednes Daſeyn. — Wie der Geiſt von ſeinen Momenten unterſchieden wurde, ſo ist noch drittens von dieſen Momenten ſelbſt ihre vereinzelnte Beſtimmung zu unterſcheiden. Jedes jener Momente ſahen wir nemlich wieder an ihm selbst sich in einem eignen Verlauffe unterscheiden und verschieden geſtalten; wie z. B. am Bewuſstseyn, die ſinnliche Gewiſsheit

Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der Zeit auseinander, und gehören einem *besondern Ganzen* an. — Denn der Geist steigt aus seiner *Allgemeinheit* durch die *Bestimmung* zur *Einzelnheit* herab. Die Bestimmung oder Mitte ist *Bewufstseyn*, *Selbstbewufstseyn* u. s. f. Die *Einzelnheit* aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelnheit oder *Wirklichkeit* dar, und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, dafs die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewufstseyn, Selbstbewufstseyn, Vernunft und Geist, als in ihren *Grund zurückgehen* und *zurückgegangen* sind, so machen sie zusammen die *daseyende Wirklichkeit* des ganzen Geistes aus, welcher nur *ist*, als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden *der Religion überhaupt* ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im allgemeinen sich bestimmt, sondern wie es *an und für sich* ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verlaufft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion *überhaupt* entstanden, sondern jene vollständigen Verläuffe der *einzelnen* Seiten enthalten zugleich die *Bestimmtheiten der Religion* selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung,

aus seiner Unmittelbarkeit zum *Wissen* dessen zu gelangen, was er *an sich* oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, dafs die *Gestalt*, in welcher er für sein Bewufstseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche, und er sich anschaue, wie er ist — In diesem Werden ist er also selbst in *bestimmten* Gestalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen; zugleich hat damit die bestimmte Religion ebenso einen *bestimmten wirklichen* Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewufstseyn, Selbstbewufstseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den *bestimmten* Gestalten des sich wissenden Geistes die *bestimmten* Formen an, welche sich innerhalb des Bewufstseyns, Selbstbewufstseyns der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die *bestimmte* Gestalt der Religion greifft für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die *Eine* Bestimmtheit der Religion greifft durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen diss gemeinschaftliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hieher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe, oder der

Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet, sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend, schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort, und alle seine besondern Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. — Dieser seiner selbst gewisse Geist und seine Bewegung ist ihre wahrhaffte Wirklichkeit, und das *an und für sich*seyn, das jedem einzelnen zukommt. — Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt, sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterscheide, in welche jede besondre innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darstellung von selbst, wie diese hier vorgestellte Beyordnung der allgemeinen Richtungen zu verstehen ist, daß es überflüßig wird, die Bemerkung zu machen, daß diese Unterschiede wesentlich nur als Momente des Werdens nicht als Theile zu fassen sind;

an dem wirklichen Geiſte sind sie Attribute seiner Substanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädicate des Subjects. — Ebenso sind *an sich* oder *für uns* wohl alle Formen überhaupt im Geiste und in jedem enthalten; aber es kommt bey seiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Beſtimmtheit für ihn in seinem *Bewuſstſeyn* ist, in welcher er sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weiſs.

Der Unterschied, der zwischen dem *wirklichen* Geiſte und ihm der sich als Geist weiſs, oder zwischen sich selbst als Bewuſstseyn und als Selbstbewuſstseyn gemacht wurde, ist in dem Geiſte aufgehoben, der sich nach seiner Wahrheit weiſs; sein Bewuſstseyn und sein Selbstbewuſstseyn sind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erst *unmittelbar* ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen Es ist nur der *Begriff* der Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das *Selbstbewuſstseyn*, das sich alle Wahrheit ist, und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewuſstseyn hat als Bewuſstſeyn sich zum Gegenstande; der erst sich *unmittelbar* wiſſende Geist ist sich alſo Geist in der *Form* der *Unmittelbarkeit*, und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des *Seyns*. Diſs Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannichfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen *erfüllt*, sondern mit dem Geiste, und wird von sich

als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewuſst. Dieſe *Erfüllung* ist auf diese Weise ihrer *Geſtalt*, er als Wesen seinem Bewuſstſeyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der *Gewiſsheit ſeiner ſelbſt*, sich auch in seiner *Wahrheit* ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewuſstſeyn theilt, in Geistsgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewuſstseyns annimmt, bleibt von der Gewiſsheit des Geistes, als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet diſs, daſs der Gegenſtand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewuſstseyns herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewuſstſeyn, *innerhalb* deſſen das Bewuſstſeyn auseinander tritt. Auf diese Weiſe in sein reines Selbstbewuſstseyn eingeschloſſen, existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer *Natur* überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen, und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommnen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommnen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit deſſelben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als *unmittelbare* und also *natürliche Religion*; in ihr weiſs der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer

Gestalt. Die *Zweyte* aber ist nothwendig diese, sich in der Geſtalt der *aufgehobnen Natürlichkeit* oder des *Selbſts* zu wiſſen. Sie ist also die *künſtliche Religion*; denn zur Form des *Selbſts* erhebt sich die Gestalt durch das *Hervorbringen* des Bewuſstseyns, wodurch dieses in seinem Gegenſtande sein Thun oder das Selbst anschaut. Die *dritte* endlich hebt die Einseitigkeit der beyden erſten auf; das *Selbſt* ist ebensowohl ein *unmittelbares* als die *Unmittelbarkeit Selbſt* ist. Wenn in der erſten der Geiſt überhaupt in der Form des Bewuſstseyns, in der Zweyten — des Selbstbewuſstseyns iſt, so iſt er in der dritten in der Form der Einheit beyder; er hat die Geſtalt des *an und fürſichſeyns*; und indem er also vorgeſtellt iſt, wie er an und für sich ist, so iſt diſs die *offenbare Religion*. Ob er aber in ihr wohl zu seiner wahren *Geſtalt* gelangt, so ist eben die *Geſtalt* selbſt und die *Vorſtellung* noch die unüberwundne Seite, von der er in den *Begriff* übergehen muſs, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der ebenso diſs sein Gegentheil in sich schlieſst. Alsdann hat der Geiſt den Begriff seiner selbſt erfaſst, wie wir nur erſt ihn erfaſst haben, und seine Geſtalt oder das Element seines Daseyns, indem sie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geist wiſſende Geist ist Bewuſstseyn seiner selbst, und ist sich in der Form des Gegenſtändlichen, er *iſt*; und ist zugleich das *Fürſichseyn. Er ist für sich*, er ist die Seite des *Selbſt*bewuſstseyns, und zwar gegen die Seite seines Bewuſstſeyns, oder des sich auf sich als *Gegenſtand* beziehens. In seinem Bewuſstseyn ist die Entgegensetzung und hiedurch die *Beſtimmtheit* der Gestalt, in welcher er sich erscheint und weiſs. Um diese ist es in dieser Betrachtung der Religion allein zu thun, denn sein ungestaltetes Wesen, oder sein reiner Begriff hat sich schon ergeben. Der Unterschied des Bewuſstseyns und Selbstbewuſstseyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Gestalt der Religion enthält nicht das Daseyn des Geistes, wie er vom Gedanken freye Natur, noch wie er vom Daseyn freyer Gedanke ist; sondern sie ist das im Denken erhaltne Daseyn, so wie ein Gedachtes, das sich da ist. — Nach der *Beſtimmtheit* dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiſs, unterscheidet sich eine Re-

ligion von einer andern; allein es ist zugleich zu bemerken, daſs die Darſtellung dieses seines Wiſſens von sich nach dieser *einzelnen Beſtimmtheit* in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erschöpft. Die Reihe der verschiednen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiednen Seiten einer einzigen, und zwar *jeder einzelnen* dar, und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muſs die Verschiedenheit auch als eine Verschiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewuſstseyns und seines Selbstbewuſstseyns befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben, und der Geſtalt, die Gegenſtand des Bewuſstſeyns iſt, die Form des Selbstbewuſstseyns zu geben. Dieser Unterschied ist aber nicht dadurch schon aufgehoben, daſs die Geſtalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbsts an ihnen haben, und der Gott als *Selbſtbewuſstseyn vorgeſtellt* wird. Das *vorgeſtellte* Selbst ist nicht das *wirkliche*; daſs es, wie jede andre nähere Bestimmung der Gestalt, dieser in Wahrheit angehöre, muſs es theils durch das Thun des Selbstbewuſstseyns in sie gesetzt werden, theils muſs die niedrige Bestimmung von der höhern aufgehoben und begriffen zu seyn sich zeigen. Denn das Vorgestellte hört nur dadurch auf, vorgestelltes und seinem Wiſſen fremd zu seyn, daſs das Selbst es hervorgebracht hat, und also die Bestim-

mung des Gegenstandes als die *seinige*, somit sich in ihm anschaut. — Durch diese Thätigkeit ist die niedrigere Bestimmung zugleich verschwunden; denn das Thun ist das negative, das sich auf Kosten eines Andern ausführt; insofern sie auch noch vorkommt, so ist sie in die Unwesentlichkeit zurückgetreten; so wie dagegen, wo die niedrigere noch herrschend ist, die höhere aber auch vorkommt, die eine selbstlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verschiedenen Vorstellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darstellen, so ist der Charakter einer jeden durch die besondre Einheit des Bewufstseyns und des Selbstbewufstseyns bestimmt, das ist, dadurch dafs das letztere die Bestimmung des Gegenstands des erstern in sich gefafst, sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet und sie als die wesentliche gegen die andern weifs. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, dafs der *wirkliche* Geist so beschaffen ist, wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut, — wie z. B. die Menschwerdung Gottes, die in der morgenländischen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geist ohne diese Versöhnung ist. — Hieher gehört es nicht, von der Totalität der Bestimmungen zu der einzelnen zurückzukehren, und zu zeigen, in welcher Gestalt innerhalb ihrer und ihrer besondern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt ent-

behrt ihrer Bedeutung für den selbstbewuſsten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewährt ist.

a,

Das Lichtwesen.

Der Geist, als das *Wesen*, welches *Selbſtbewuſstseyn* ist, — oder das selbſtbewuſste Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich ſelbst weiſs, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewuſstseyns sich gibt, nur erst *sein Begriff*, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Momente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniſs seiner Geburt. Diſs Geheimniſs hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wiſſende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewuſstseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäuſſerung, in sich als *allgemeinem Gegenſtande* die Gewiſsheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweyung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem *unmittelbaren Bewufstseyn* oder der *sinnlichen* Gewifsheit zukommt. Er schaut sich in der Form des *Seyns* an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten *Seyns*, das der sinnlichen Gewifsheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schliefst ebenso die Form in sich, welche an dem unmittelbaren *Selbstbewufstseyn* vorkam, die Form des *Herrn* gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewufstseyn des Geistes. — Difs mit dem Begriffe des Geistes erfüllte *Seyn* ist also die *Gestalt* der *einfachen* Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das ebenso einfache Negative, die *Finsternifs*; die Bewegungen seiner eignen Entäufferung, seine Schöpfungen in dem widerstandslosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüsse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich gibt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erwei-

tert ihre Gräntzen zum Maſslosen, und löſst ihre zur Pracht geſteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den diſs reine *Seyn* entwickelt, oder sein Wahrnehmen iſt daher ein wesenloses Beyherspielen an dieser Substanz, die nur *aufgeht*, ohne in sich *niederzugehen*, Subject zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbstständigkeit gedeihen, sondern nur Nahmen des vielnahmigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannichfachen Kräfften des Daseyns und den Geſtalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eignen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.

Diſs taumelnde Leben aber muſs sich zum *Fürſichseyn* beſtimmen, und seinen verschwindenden Gestalten Bestehen geben. Das *unmittelbare Seyn*, in welchem es sich seinem Bewuſstseyn gegenüberſtellt, iſt selbſt die *negative* Macht, die seine Unterschiede auflöst. Es ist also in Wahrheit das *Selbſt*; und der Geist geht darum dazu über sich in der Form des Selbsts zu wiſſen. Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt sie dem Fürsichseyn zum Opfer dar, daſs das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz sich nehme.

b.

Die Pflanze und das Thier.

Der selbstbewuſste Geist, der aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen, oder seine Unmittelbarkeit zum Selbst überhaupt erhoben, bestimmt seine Einfachheit als eine Mannichfaltigkeit des Fürsichseyns, und ist die Religion der geistigen *Wahrnehmung*, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zerfällt. Dieser Pantheismus, zunächst das *ruhige* Bestehen dieser Geisteratomen, wird zur *feindseligen* Bewegung in sich selbst. Die Unschuld der *Blumenreligion*, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der *Thierreligion*, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichseyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den *Tod der Abstraction* genommen, und sie zu Wesen geistiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beseelung dieses Geisterreichs hat ihn durch die Bestimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unschuldige Gleichgültigkeit derselben übergreifft. Durch sie wird die Zerstreuung in die Mannichfaltigkeit der ruhigen PflanzenGestalten eine feindselige Bewegung, worin sie der Haſs ihres Fürsichseyns aufreibt. — Das *wirkliche* Selbstbewuſstseyn dieses zerstreuten Geistes

ist eine Menge vereinzelnter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Haſſe sich auf den Tod bekämpfen, und bestimmter Thiergestalten als ihres Wesens sich bewuſst werden, denn sie sind nichts anderes als Thiergeister, sich absondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewuſste Thierleben.

In diesem Haſſe reibt sich aber die Bestimmtheit des rein negativen Fürsichseyns auf, und durch diese Bewegung des Begriffs tritt der Geist in eine andere Gestalt. Das *aufgehobne Fürsichseyn* ist die *Form* des *Gegenstandes*, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich aufreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreiſſenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, deſſen Thun nicht nur negativ, *sondern* beruhigt und positiv ist. Das Bewuſstseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare *Ansichseyn* wie über das abstracte *Fürsichseyn* hinaus ist. Indem das Ansich zur einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigne Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewuſstseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt, und ebenso nicht nur diſs aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn hervorbringt. Diſs Hervorbringen ist jedoch noch nicht das vollkommne, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandnen.

c.

Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der *Werkmeister*, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaſst hat, ist ein instinctartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstracte des Verstandes, und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien, mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältniſſen der Theile, an denen die Incommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloſsen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich, als einen fremden abgeschiednen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit verlaſſen, selbst todt in diese des Lebens entbehrende Kryſtalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äuſſerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äuſſerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des *Ansichseyns*, das zum Stoffe wird, den er

verarbeitet, — und des *Fürsichseyns*, welche *die Seite* des arbeitenden Selbstbewufstseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung mufs dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibs aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabey die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes, und seiner umgebenden Hülle gegeneinander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das andre, dafs es dem arbeitenden Selbſtbewufstseyn näher tritt, und dieses zum Wiſſen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstracte Seite der *Thätigkeit* des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weifs. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innre verborgne Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewufstseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äuſſere Wirklichkeit, die nur erst in die abstracte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr, wie dem frühern unmächtigen

Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaſst, als etwas brauchbares genommen und zur Auſſenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewuſsten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freygelaſſen in der Besonderheit fortwuchert, ihrerseits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt andererseits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freyen Architectur wird.

Diese Wohnung, die Seite des *allgemeinen Elements* oder der unorganischen Natur des Geistes schlieſst nun auch eine Gestalt der *Einzelnheit* in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äuſſerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt, und dadurch das Werk dem thätigen Selbſtbewuſstseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des *Fürsichseyns* überhaupt, zur *Thiergestalt*. Daſs er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewuſst ist, beweiſst er dadurch, daſs er gegen dieses sich als die hervorbringende Kraft constituirt und in ihm als *seinem* Werke sich weiſs; wodurch sie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines

Gedankens wird. Daher wird sie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, sondern mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt. Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Daseyn, worin das Selbst als Selbst existirt; — es fehlt ihm noch diſs, an ihm selbst es auszusprechen, daſs es eine innre Bedeutung in sich schlieſst, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn selbst vorhanden ist. Das Werk daher, wenn es sich von dem Thierischen auch ganz gereinigt, und die Gestalt des Selbstbewuſstseyns allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt, auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äusseres Selbst, nicht das innre zeigt.

Diesem äuſſern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein *Innres* an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannichfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die *Decke des Innern* ist; und dieses Innre ist zunächst noch die einfache Finsterniſs, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beyde Darstellungen enthalten die *Innerlichkeit* und das *Daseyn*, — die beyden Momente des Geistes; und beyde Darstellungen beyde zugleich in entgegengesetztem Verhältniſſe, das Selbst sowohl als In-

res wie als Aeufseres. Beydes ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innre des vielformigen Daseyns ist noch das tonlose sich nicht in sich selbst unterscheidende, und von seinem Aeuffern, dem alle Unterschiede gehören, noch getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beydes in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewufsten Gestalt, und diese zweydeutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das bewufste ringend mit dem bewufstlosen, das einfache Innre mit dem vielgestalteten Aeuffern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeufserung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinctartige Arbeit auf, die dem Selbstbewufstseyn gegenüber das bewufstlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewufstseyn ausmacht, ein ebenso selbstbewufstes, sich aussprechendes Innres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweyung seines Bewufstseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewufsten Geistes, mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand seines Bewufstseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewufstlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt,

Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeussern das in sich gegangen, — einem Innern das sich aus sich und an sich selbst äussert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäſs erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist *Künstler*.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewuſstseyn ist, in die Form des Bewuſstſeyns selbst erhoben, und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das *synthetische* Arbeiten, das *Vermischen* der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewuſsten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der *wirkliche* Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewuſstseyn seines absoluten Wesens hat, so ergibt sich, daſs es der *sittliche* oder der *wahre* Geist ist. Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewuſstſeyn die Gestalt des Bewuſstſeyns hat, so heiſst diſs soviel, daſs sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eignes Wesen und Werk gewuſst wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in deſſen Einheit das Fürsichseyn des Selbstbewuſstseyn nur negativ, nur ver-

gehend enthalten ist, und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, — noch ist sie das rastlose Verzehren sich hassender Völker, — noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freyheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freye Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daseyn alle und jeder einzelne als seinen Willen und That weiſs.

Die Religion des sittlichen Geistes ist aber seine Erhebung über seine Wirklichkeit, das Zurückgehen *aus seiner Wahrheit* in das reine *Wiſſen seiner selbſt*. Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt, und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbstbewuſstseyns nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im *Scheiden* von seinem *Bestehen* auf. Denn die *Wirklichkeit* der sittlichen Substanz beruht theils auf ihrer ruhigen *Unwandelbarkeit* gegen die absolute Bewegung des Selbstbewuſstseyns, und hiemit darauf daſs dieses noch nicht aus seiner ruhigen Sitte und seinem festen Vertrauen in sich gegangen ist; — theils auf seiner Organisation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, so wie in die Vertheilung in die Maſſen der Stände und ihres besondern Thuns, das zum Ganzen zusammenwirkt; — hiemit darauf daſs der Einzelne mit der Beschränkung seines Daseyns zufrieden ist, und den schrankenlosen

Gedanken seines freyen Selbsts noch nicht erfaſst hat. Aber jenes ruhige *unmittelbare* Vertrauen zur Substanz geht in das Vertrauen *zu sich* und in die *Gewiſsheit seiner selbst* zurück, und die Vielheit der Rechte und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen, als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewiſſen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freyen Selbstbewuſstseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Maſſen seiner organischen Gegliederung in sich aufgelöst, und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freysten Genuſſe seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewiſsheit des Geistes in sich ist das Zweydeutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch diſs substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freye Einzelheit weiſs, und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freywerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr

in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinctartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freyen Sittlichkeit seine Substanz, und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freye geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nemlich nicht nur die aus dem Selbst geborne *Substanz*, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand, *dieses Selbst* zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst zur Gestalt zu haben, so daſs der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewuſstseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der *Thätigkeit*, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewuſstlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst diſs flüssige Wesen geworden ist. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward, und sich zum Subjecte machte; aus

dieser Nacht der reinen Gewiſsheit seiner selbst ist es, daſs der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreyte Gestalt auferſteht.

Die *Exiſtenz* des reinen Begriffs, in den der Geiſt aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäſſe seines Schmerzens erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewuſstseyn die Freyheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Krafft bewuſst, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a.

Das abstracte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstracte und einzelne. Seinerseits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbſtbewuſstseyn entgegen zu bewegen, wie andererseits dieses für sich im Cultus darauf geht, die Unterschei-

dung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist gibt, und hiedurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erste Weiſe, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein thätiges Bewuſstſeyn am weitesten voneinander entfernt, ist die unmittelbare, daſs jene als *Ding* überhaupt *da ist*. — Sie zerfällt an ihr in den Unterschied der Einzelnheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganische Wesen in Bezug auf die Gestalt, als seine Umgebung und Behausung, darstellt. Diese gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff, ihre reine dem Geiste angehörige Form. Sie ist weder der verständige Krystall, der das todte behauſst, oder von der äuſſerlichen Seele beschienen wird, — noch die aus der Pflanze erst hervorgehende Vermischung der Formen der Natur und des Gedankens, deſſen Thätigkeit hierin noch ein *Nachahmen* ist. Sondern der Begriff streifft das ab, was von der Wurzel, dem Geäſte und Geblätter den Formen noch anklebt, und reinigt sie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebne des Krystalls in incommensurable Verhältniſſe erhoben ist, so daſs die Beseelung des Organischen in die abstracte Form des Verstandes aufgenommen und zugleich ihr Wesen, die Incommensurabilität für den Verstand erhalten wird.

Der innwohnende Gott aber ist der aus dem Thiergehäuse hervorgezogne schwarze Stein, der mit dem

Lichte des Bewufstseyns durchdrungen ist. Die menschliche Gestalt streifft das thierische, mit der sie vermischt war, ab; das Thier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben seine wahre Gestalt, und gilt für sich nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines andern, zum bloſsen Zeichen, herabgesunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift ebendadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daseyns ab, und deutet die innerlichen Anſtalten des organischen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieser angehörig an. — Das *Weſen* des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewuſsten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüberſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine *einzelne* Geſtalt, iſt ſein Daſeyn eines der Elemente der Natur, ſo wie ſeine ſelbſtbewuſste Wirklichkeit ein einzelner Volksgeiſt. Aber jenes iſt in dieſer Einheit das in den Geiſt reflectirte Element, die durch den Gedanken verklärte, mit dem ſelbſtbewuſsten Leben geeinte Natur. Die Göttergeſtalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüſte Weſen und der verworrene Kampf des freyen Daſeyns der Elemente, das unſittliche Reich der Titanen, iſt beſiegt, und an den Saum der ſich klar gewordnen Wirklichkeit, an die trüben Gräntzen der ſich im Geiſte findenden und beruhigten Welt verwieſen. Diese al-

ten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsternifs zeugend, fich zunächft befondert, der Himmel, die Erde, der Ocean, die Sonne, das blinde typhonifche Feuer der Erde u. s. f. find durch Geftalten erfetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben, und nicht mehr Naturwefen, fondern klare fittliche Geifter der felbftbewufsten Völker sind.

Diefe einfache Geftalt hat alfo die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer fowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wefen nothwendig, in feinem Dafeyn und Bewegung aber fich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die befondere Maffen des Thuns und in die individuellen Punkte des Selbftbewufstseyns zerftreut ein Dafeyn mannichfaltigen Sinnes und Thuns hat — an fich vertilgt und in ruhige Individualität zufammenbefafst. Es fteht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem *Wefen* das *Selbftbewufstfeyn* gegenüber, das als die Geburtsftätte derfelben für fich nichts übrig behielt, als die *reine Thätigkeit* zu feyn. Was der Subftanz angehört, gab der Künftler ganz feinem Werke mit, fich felbft aber als einer beftimmten Individualität in feinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, dafs er feiner Befonderheit fich entäufferte, und zur Abftraction des reinen Thuns fich entkörperte und fteigerte. — In diefer erften unmittelbaren Erzeugung ift die Trennung des Werks, und feiner

ſelbſtbewuſsten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk iſt daher nicht für ſich das wirklich beſeelte, ſondern es iſt *Ganzes* nur mit ſeinem *Werden* zuſammen. Das gemeine an dem Kunſtwerke, daſs es im Bewuſstseyn erzeugt, und von Menſchenhänden gemacht iſt, iſt das Moment des als Begriff exiſtirenden Begriffes, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieſer, als Künſtler oder als Betrachter, das Kunſtwerk als an ihm ſelbſt abſolut beſeelt auszuſprechen, und ſich, den thuenden oder ſchauenden, zu vergeſſen uneigennützig genug iſt, ſo muſs hiegegen der Begriff des Geiſtes feſtgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, ſeiner ſelbſt bewuſst zu ſeyn. Diſs Moment aber ſteht dem Werke gegenüber, weil er in dieſer ſeiner erſten Entzweyung beyden Seiten ihre abſtracten Beſtimmungen des *Thuns* und *Dingſeyns* gegeneinander gibt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der ſie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen iſt.

Der Künſtler erfährt alſo an ſeinem Werke, daſs er *kein ihm gleiches* Weſen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewuſstseyn ſo zurück, daſs eine bewundernde Menge es als den Geiſt, der ihr Weſen iſt, verehrt. Aber dieſe Beſeelung, indem ſie ihm ſein Selbſtbewuſstſeyn nur als Bewunderung erwiedert, iſt vielmehr ein Bekenntniſs, das dieſe Beſeelung an den Künſtler ablegt, nicht ſeines gleichen zu ſeyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zu-

rückkommt, findet er darin nicht den Schmerz seiner Bildung und Zeugung, nicht die Anstrengung seiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen, oder ihm Opfer bringen, auf welche Art es sey, ihr Bewufstseyn darein legen, — wenn sie sich mit ihrer Kenntnifs darüber setzen, weifs er, wie viel mehr seine *That* als ihr Verstehen und Reden ist; — wenn sie sich *darunter* setzen und ihr sie beherrschendes *Wesen* darin erkennen, weifs er sich als den Meister desselben.

Das Kunstwerk erfodert daher ein anderes Element seines Daseyns, der Gott einen andern Hervorgang, als diesen, worin er aus der Tiefe seiner schöpferischen Nacht in das Gegentheil in die Aeufferlichkeit, die Bestimmung des selbstbewufstlosen *Dinges* herabfällt. Difs höhere Element ist die *Sprache*, — ein Daseyn, das unmittelbar selbstbewufste Existenz ist. Wie das *einzelne* Selbstbewufstseyn in ihr da ist, ist es ebenso unmittelbar als eine *allgemeine* Ansteckung; die vollkommne Besonderung des Fürsichseyns ist zugleich die Flüssigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbst; sie ist die als Seele existirende Seele. Der Gott also, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding existirte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Daseyn hat. Oder das Selbstbewufstseyn bleibt in dem gegenständlich werden seines Wesens unmittelbar bey sich. Es ist, so

in feinem Wefen bey fich felbft feyend, *reines Denken* oder die Andacht, deren *Innerlichkeit* in der Hymne zugleich *Dafeyn* hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbftbewufstseyns in ihr, und vernommen ift diefe Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in allen angezündet ift der geiftige Strom, der in der Vielfachheit des Selbftbewufstfeyns, feiner als eines gleichen *Thuns* Aller, und als *einfaches Seyn* bewufst ift; der Geift hat als diefes allgemeine Selbftbewufstseyn Aller feine reine Innerlichkeit ebenfowohl als das Seyn für Andre und das Fürfichfeyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Diefe Sprache unterfcheidet fich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbftbewufstseyns ift. Das *Orakel* fowohl des Gottes der künftlerifchen, als der vorhergehenden Religionen ift die nothwendige erfte Sprache deffelben, denn in feinem *Begriffe* liegt ebenfowohl, dafs er das Wefen der Natur als des Geiftes ift, und daher nicht nur natürliches fondern auch geiftiges Dafeyn hat. Infofern difs Moment erft in feinem *Begriffe* liegt, und noch nicht in der Religion realifirt ift, fo ift die Sprache für das religiöfe Selbftbewufstseyn Sprache eines *fremden* Selbftbewufstseyns. Das feiner Gemeine noch fremde Selbftbewufstfeyn *ift* noch nicht so *da*, wie fein Begriff fodert. Das Selbft ift das einfache und dadurch fchlechthin *allgemeine* Fürfichfeyn; jenes aber, das von dem Selbftbewufstfeyn der Gemeine getrennt ift, ift nur erft ein *einzelnes*. — Der Inhalt diefer eignen und

einzelnen Sprache ergibt sich aus der allgemeinen Bestimmtheit, in welcher der absolute Geist überhaupt in seiner Religion gesetzt ist. — Der allgemeine Geist des Aufgangs, der sein Daseyn noch nicht besondert hat, spricht also ebenso einfache und allgemeine Sätze vom Wesen aus, deren substantieller Inhalt in seiner einfachen Wahrheit erhaben ist, aber um dieser Allgemeinheit willen, dem weiter sich fortbildenden Selbstbewusstseyn zugleich trivial erscheint.

Das weiter gebildete Selbst, das sich zum *Fürsichseyn* erhebt, ist über das reine Pathos der Substanz, über die Gegenständlichkeit des aufgehenden Lichtwesens Meister, und weiss jene Einfachheit der Wahrheit, als das *ansichseyende*, das nicht die Form des zufälligen Daseyns durch eine fremde Sprache hat, sondern *als das sichre und ungeschriebene Gesetze der Götter das ewig lebt, und von dem niemand weiss, von wannen es erschien.* — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtwesen geoffenbart wurde, hier ins Innre oder Untre zurückgetreten, und damit der Form der zufälligen Erscheinung enthoben ist, so ist dagegen in der Kunstreligion, weil die Gestalt des Gottes das Bewusstseyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geist des sittlichen Volkes ist, das Orakel, das die besondern Angelegenheiten desselben weiss, und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil sie als das *ansichseyende* gewusst werden, vindicirt sich das *wissende Denken*, und die Sprache derselben ist

ihm nicht mehr eine fremde, sondern die eigne. Wie, jener Weise des Alterthums, was gut und schön sey in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sey mit diesem oder jenem umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überliess, ebenso hohlt das allgemeine Bewusstseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln, oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewusstseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewusstseyn läst sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstands, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur dass der das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich zufällige als wesentliches Interesse seines Denkens und Wissens behandelt. Das höhere als beyde aber ist zwar die Ueberlegung, zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Be-

sondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre selbstbewusste Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden, und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewusstseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frey entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung, und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beyder Seiten, in der die im reinen empfindenden Elemente des Selbstbewusstseyns *bewegte*, und die im Elemente der Dingheit *ruhende* göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedne Bestimmung aufgeben und die Einheit zum Daseyn kommt, die der Begriff ihres Wesens ist, macht der *Cultus* aus. In ihm gibt sich das Selbst das Bewusstseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm, und dieses, das vorher das unwirkliche und nur gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewusstseyns.

Dieser Begriff des Cultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es

ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraction willen, nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewufstseyn, und also nur die Nacht seines Daseyns und die *bereitete Stätte* seiner Gestalt. Der *abstracte Cultus* erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine *göttliche Element* zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewufstseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen, sich als das Böse weifs, sondern es ist ein *seyendes*, eine Seele, welche ihre Aeufserlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weissen Kleidern anthut, und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten, Straffen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäussernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seeligkeit gelangt.

Dieser Cultus ist nur erst *ein geheimes*, d. h. ein nur vorgestelltes, unwirkliches Vollbringen; er mufs *wirkliche* Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. *Das eigentliche Bewufstseyn* erhebt sich dadurch in sein *reines* Selbstbewufstseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freyen Gegenstands, durch den wirklichen Cultus kehrt dieser in das Selbst zurück — und insofern er im reinen Bewufstseyn die Bedeutung des reinen jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt difs Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Ver-

mittlung zur Einzelnheit herunter und schliefst sich so mit der Wirklichkeit zusammen.

Wie beyde Seiten in die Handlung eintreten, bestimmt sich so, dafs für die selbstbewufste Seite, insofern sie *wirkliches* Bewufstseyn ist, das Wesen sich als die *wirkliche Natur* darstellt; einestheils gehört sie ihm als Besitz und Eigenthum und gilt als das nicht-*ansich*seyende Daseyn; — anderntheils ist sie *seine eigne* unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm ebenso als Nichtwesen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für sein *reines* Bewufstseyn jene äussere Natur die *entgegengesetzte* Bedeutung, nemlich das *ansichseyende* Wesen zu seyn, gegen welches das Selbst seine Unwesentlichkeit aufopfert, wie es umgekehrt die unwesentliche Seite der Natur sich selbst aufopfert. Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie difs doppelseitige ist, die Abstraction des *Wesens*, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen, und das *Wirkliche*, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Cultus selbst beginnt daher mit der reinen *Hingabe* eines Besitzes, das der Eigenthümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergiefst oder in Rauch aufsteigen läfst. Er thut hierin vor dem Wesen seines reinen Bewufstseyns auf Besitz und Recht des Eigenthumes und des Genusses desselben, auf die Persönlichkeit und die Rückkehr des Thuns

in das Selbst Verzicht, und reflectirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Wesen, als in sich. — Umgekehrt aber geht darin ebenso das *seyende Wesen* zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, ist das *Zeichen* eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, sind die *lebendige* Ceres und Bacchus *selbst*; — in jenem sterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt. — Die Aufopferung der göttlichen Substanz gehört, insofern sie *Thun* ist, der selbstbewuſsten Seite an; daſs dieses wirkliche Thun möglich sey, muſs das Wesen sich selbst schon *an sich* aufgeopfert haben. Diſs hat es darin gethan, daſs es sich *Daseyn* gegeben und zum *einzelnen Thiere* und zur *Frucht* gemacht hat. Diese Verzichtleistung, die also das Wesen schon *an sich* vollbracht, stellt das handelnde Selbst im Daseyn, und für sein Bewuſstseyn dar, und ersetzt jene *unmittelbare* Wirklichkeit des Wesens durch die höhere, nemlich *die seiner selbst*. Denn die entstandne Einheit, die das Resultat der aufgehobnen Einzelnheit und Trennung beyder Seiten ist, ist nicht das nur negative Schiksal, sondern hat positive Bedeutung. Nur dem abstracten unterirdischen Wesen wird das ihm aufgeopferte ganz hingegeben, und damit die Reflexion des Besitzes und des Fürsichseyns in das Allgemeine, von dem Selbst als solchem unterschieden bezeichnet. Zugleich aber ist diſs nur

ein geringer *Theil*, und das andre Opfern ist nur die Zerstörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, dessen Schmauss die Handlung um ihre negative Bedeutung betriegt. Der Opfernde behält bey jenem ersten Opfer das Meiste, und von diesem das Nutzbare *seinem Genusse* auf. Dieser Genuss ist die negative Macht, welche das *Wesen* sowie die *Einzelnheit* aufhebt, und zugleich ist er die positive Wirklichkeit, worin das *gegenständliche* Daseyn des Wesens in *selbstbewusstes* verwandelt, und das Selbst das Bewusstseyn seiner Einheit mit dem Wesen hat.

Dieser Cultus ist übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieser angehört, ist nicht gegenständlich hervorgebracht, so wie das Resultat, im *Genusse* sich selbst seines Daseyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter, und ersetzt diesen Mangel zunächst dadurch, dass er seiner Andacht ein *gegenständliches Bestehen* gibt, indem er die gemeinsame oder einzelne jedem thunliche Arbeit ist, welche die Wohnung und den Putz des Gottes, ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch theils die Gegenständlichkeit der Bildsäule aufgehoben, denn durch diese Weyhung seiner Geschenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott sich geneigt, und schaut sein Selbst ihm angehörig an; theils auch ist diss Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künstlers, sondern diese Besonderheit ist in der Allgemeinheit aufgelöst. Es ist aber nicht nur die Ehre des

Gottes, die zu Stande kommt, und der Segen seiner Geneigtheit fliesst nicht nur in der *Vorstellung* auf den Arbeiter, sondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erste der Entäusserung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes sind für den Gebrauch des Menschen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt sind, im Nothfalle die Seinigen; die Ehre, die jener in seinem Schmucke geniesst, ist die Ehre des kunstreichen und grossmüthigen Volkes. Am Feste schmückt dieses ebenso seine eignen Wohnungen und Bekleidungen, so wie seine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf diese Weise für seine Gaben die Erwiederung von dem dankbaren Gotte und die Beweise seiner Geneigtheit, in der es sich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und einer späten Wirklichkeit, sondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuss seines eignen Reichthumes und Putzes.

b.

Das lebendige Kunstwerk.

Das Volk, das in dem Cultus der Kunstreligion sich seinem Gotte naht, ist das sittliche Volk, das seinen Staat und die Handlungen desselben als den Willen und das Vollbringen seiner selbst weiss. Dieser Geist, dem selbstbewussten Volke gegenübertre-

tend, ist daher nicht das Lichtwesen, das selbstlos nicht die Gewiſsheit der Einzelnen in sich enthält, sondern vielmehr nur ihr allgemeines Wesen und die herrische Macht ist, worin sie verschwinden. Der Cnltus der Religion dieses einfachen gestaltlosen Wesens gibt seinen Angehörigen daher nur diſs im Allgemeinen zurück, daſs sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Cultus aber der Kunstreligion entbehrt andererseits jener abstracten *Einfachheit* des Wesens, und daher der *Tiefe* desselben. Das *Wesen* aber, das mit *dem Selbst unmittelbar geeinigt ist*, ist *an sich* der Geist und die *wissende Wahrheit*, ob zwar noch nicht die gewuſste, oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewuſstseyn freundlich, und im Cultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens, sondern auch sein in ihm selbstbewuſstes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfnen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen *Selbst* in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Cultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewuſstseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese *Stätte* ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität,

aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem *gegenständlich* werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobnen Gegenständlichkeit zurückkehrt. — Dieses *Pathos* ist für sich das Wesen des *Aufgangs*, das aber nunmehr in sich *untergegangen* ist, und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeusserungen, ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stuffe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem selbstischen Leben darbietet; sie erreicht in der Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können, ihre höchste Vollkommenheit; denn sie ist darin die Möglichkeit einer höhern Existenz, und berührt das geistige Daseyn; — theils zur stillkräftigen Substanz theils aber zur geistigen Gährung, ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der sich treibenden Krafft des selbstbewußten Daseyns gediehen.

In diesem Genusse ist also jenes aufgehende Lichtwesen verrathen, was es ist; er ist das Mysterium

desselben. Denn das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, dass das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiss, und dieses also geoffenbart ist. Nur das Selbst ist sich offenbar, oder was offenbar ist, ist es nur in der unmittelbaren Gewissheit seiner. In dieser aber ist durch den Cultus das einfache Wesen gesetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daseyn, das gesehen, gefühlt, gerochen geschmeckt wird, sondern ist auch Gegenstand der Begierde, und wird durch den wirklichen Genuss eins mit dem Selbst und dadurch vollkommen an dieses verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem gesagt wird, es sey der Vernunft, dem Herzen offenbar, ist in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewissheit des unmittelbaren Daseyns sowohl die gegenständliche als die geniessende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenlose unmittelbare, sondern zugleich die rein wissende des Selbsts ist.

Was hiemit durch den Cultus dem selbstbewussten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das *einfache* Wesen, als die Bewegung, theils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewusstseyn zu treten, dessen stillernährende Substanz zu seyn, theils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst, zu verlieren und oben nur mit stiller Muttersehnsucht zu verweilen. — Der lautre Trieb aber ist das vielnahmige Lichtwesen des Aufgangs,

und fein taumelndes Leben das von feinem abftracten Seyn ebenso abgelaffen, fich zuerft in das gegenftändliche Dafeyn der Frucht befafst, dann dem Selbftbewufstfeyn fich hingebend, in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Hauffen fchwärmender Weiber umherfchweift, der ungebändigte Taumel der Natur in felbftbewufster Geftalt.

Noch ift aber dem Bewufstfeyn nur der abfolute Geift, der diefes einfache Wefen, und nicht der als der Geift an ihm felbft ift, verrathen, oder nur der *unmittelbare* Geift, der Geift der Natur. Sein felbftbewufstes Leben ift daher nur das Myfterium des Brodes und des Weines, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wefentliches Moment das Selbftbewufstfeyns als folches in fich fchliefst. Noch hat fich ihm alfo der Geift als *felbftbewufster* Geift nicht geopfert, und das Myfterium des Brods und Weins ift noch nicht Myfterium des Fleifches und Blutes.

Diefer unbefeftigte Taumel des Gottes mufs fich zum *Gegenftande* beruhigen, und die Begeifterung, die nicht zum Bewufstseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeifterung des vorhergehenden Künftlers die Bildfäule, zwar als ein ebenfo vollendetes Werk gegenübertritt, aber nicht als ein an ihm leblofes, fondern als ein *lebendiges* Selbft. — Ein folcher Cultus ift das Feft, das der Menfch zu feiner eignen Ehre fich gibt, jedoch in ei-

nen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das *Wesen* ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das *wesentlich* menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Cultus legt den Grund zu dieser Offenbarung, und legt ihre Momente einzeln auseinander. So hier das *abstracte* Moment der lebendigen *Körperlichkeit* des Wesens, wie vorhin die Einheit beyder in bewusstloser Schwärmerey. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst, als zur vollkommen freyen *Bewegung* erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freye *Ruhe* ist. Wenn jeder einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen weiss, so hebt sich Einer aus ihnen hervor, der die gestaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüssige Krafft aller Glieder ist; — ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Krafft, und die Ehre unter seinem Volke, statt des steinernen Gottes, die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird.

In den beyden Darstellungen, die so eben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewusstseyns und des geistigen Wesens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bacchischen Begeisterung ist das Selbst ausser sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. Jene Dumpfheit des Bewusstseyns und ihr wildes Stammeln muss in das

klare Dafeyn der letztern, und die geiſtloſe Klarheit des letztern in die Innerlichkeit der Erſtern aufgenommen werden. Das vollkommne Element, worin die Innerlichkeit ebenſo äuſſerlich, als die Aeuſſerlichkeit innerlich iſt, iſt wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preiſende Hymne, noch das inhaltslose Stammeln der bacchischen Raſerey. Sondern ſie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren *klaren* Inhalt, denn der Künſtler hat ſich aus der erſten ganz ſubſtantiellen Begeiſterung heraus zur Geſtalt gearbeitet, die eignes in allen ſeinen Regungen von der ſelbſtbewuſsten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daſeyn iſt; — ihren *allgemeinen* Inhalt, denn in dieſem Feſte, das die Ehre des Menſchen iſt, verschwindet die Einſeitigkait der Bildſäulen, die nur einen Nationalgeiſt, einen beſtimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der ſchöne Fechter iſt zwar die Ehre ſeines beſondern Volkes, aber er iſt eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernſt der Bedeutung, und der innere Charakter des Geiſtes, der das beſondere Leben, Anliegen, Bedürfniſſe und Sitten ſeines Volkes trägt, untergegangen iſt. In dieſer Entäuſſerung zur völligen Körperlichkeit hat der Geiſt die beſondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geiſt des Volks in ſich ſchloſs. Sein Volk iſt ſich da-

her nicht mehr ſeiner Beſonderheit in ihm, ſondern vielmehr der Ablegung derſelben und der Allgemeinheit ſeines menſchlichen Daſeyns bewuſst.

c.

Das geiſtige Kunſtwerk.

Die Volksgeiſter, die der Geſtalt ihres Weſens in einem beſondern Thiere bewuſst werden, gehen in Einen zuſammen; ſo vereinigen ſich die beſondern ſchönen Volksgeiſter in Ein Pantheon, deſſen Element und Behauſung die Sprache iſt. Die reine Anſchauung ſeiner ſelbſt als *allgemeiner Menſchlichkeit* hat an der Wirklichkeit des Volksgeiſtes die Form, daſs er ſich mit den andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinſchaftlichen Unternehmung verbindet, und für dieſes Werk ein Geſammtvolk, und damit einen Geſammthimmel bildet. Dieſe Allgemeinheit, zu der der Geiſt in ſeinem Daseyn gelangt, iſt jedoch nur diese erſte, die von der Individualität des Sittlichen erſt ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus dieſen Völkerſchaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeiſtes beruht theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, theils auf dem unmittelbaren Antheil, den Alle, des Unterſchiedes von Ständen unerachtet, an den Ent-

ſchlüſſen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächſt nicht in eine bleibende Ordnung ſondern nur zu einer gemeinſamen Handlung, iſt jene Freyheit des Antheils Aller und Jeder *einſtweilen* auf die Seite geſtellt. Diese erſte Gemeinschaftlichkeit iſt daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstracten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewuſsten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der itzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befaſst. Auch sie stehen unter dem *Oberbefehl* mehr des Einen, als seiner *Oberherrschafft.* Für sich sind sie die allgemeinen Substanzen deſſen, was das *selbstbewuſste* Wesen *ansich* ist und thut. Dieses aber macht die Krafft und zunächst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufälligerweise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewuſstſeyn ist es, die schon den Grund enthält, daſs dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräffte bildet, und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äuſſerlichen Beziehung beyder Welten verbirgt.

Dieſelbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewuſst-

seyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Cultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die *Vorstellung*, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewufsten und des äuffern Daseyns erhoben ift. Das Daseyn dieser Vorstellung, die *Sprache*, ift die erste Sprache, das *Epos* als folches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als *Vollftändigkeit* der Welt, ob zwar nicht als *Allgemeinheit* des *Gedankens* enthält. Der *Sänger* ist der Einzelne und Wirkliche, aus dem als Subject dieser Welt sie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht fondern die Mnemosne, die Besinnung und gewordne Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eignes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang. Was aber in der That vorhanden ist, ist der Schlufs, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Besonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft ist. Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind, wie der Sänger, aber nur *vorgestellte* und dadurch zugleich *allgemeine*, wie das freye Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In diesem Epos *stellt* sich also überhaupt dem Bewufstseyn dar, was im Cultus *an sich* zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche. Der Inhalt ist eine *Handlung* des seiner selbstbewufsten Wesens. Das *Handeln* stört die Ruhe der Sub-

stanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit getheilt und in die mannichfaltige Welt der natürlichen und sittlichen Kräffte aufgeschloſſen ist. Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die durch das Blut beseelt, die abgeschiednen Geister hervorrufft, welche nach Leben durstend, es in dem Thun des Selbstbewuſstseyns erhalten. Das Geschäffte, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwey Seiten, die *selbstische*, von einer Gesammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze stehenden Individualitäten, und die *allgemeine*, von ihren substantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die *Beziehung* beyder aber bestimmte sich vorhin so, daſs sie die *synthetische* Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das *Vorſtellen* ist. Von dieser Bestimmtheit hängt die Beurtheilung dieser Welt ab. — Das Verhältniſs beyder ist dadurch eine Vermischung, welche die Einheit des Thuns inconsequent vertheilt, und die Handlung überflüſſigerweise von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein ebenso freyes von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menschen. Ein und daſſelbe haben daher ebensowohl die Götter als die Menschen gethan. Der Ernst jener Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluſs, da diese in der That die Krafft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und

Arbeit dieser ist eine ebenso unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige *Selbst*, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Intereſſe des Thuns verschafft; wie umgekehrt diese unmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Menschen nähren und durch sie erst etwas zu thun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten, und ebenso die sittliche Materie und das Pathos des Thuns sind. Wenn ihre elementarischen Naturen durch das freye Selbſt der Individualität erst in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniſs gebracht werden, so sind sie ebensosehr das Allgemeine, das sich dieser Verbindung entzieht, in seiner Bestimmung unbeschränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elasticität seiner Einheit die Punctualität des Thätigen und seine Figurationen auslöscht, sich selbst rein erhält, und alles individuelle in seiner Flüſſigkeit auflöst.

Wie sie mit der entgegenstehenden selbstischen Natur in diese wiedersprechende Beziehung fallen, ebenso geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Bestimmung und deren Verhältniſs zu andern in Widerstreit. Sie sind die ewigen schönen Individuen, die in ihrem eignen Daseyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben sind. — Aber sie sind zugleich *bestimmte* Elemente, *besondre* Göt-

ter, die sich also zu andern verhalten. Aber das Verhältniſs zu andern, das nach seiner Entgegensetzung ein Streit mit ihnen ist, ist eine komische Selbstvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Bestimmtheit ist in das göttliche Bestehen eingewurzelt und hat in seiner Begräntzung, die Selbstständigkeit der ganzen Individualität; durch diese verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermischen sich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit selbst, da sie gegen ein Anderes, und somit gegen eine unbesiegbare göttliche Kraft gerichtet ist, ist ein zufälliges leeres Aufspreitzen, das ebenso zerflieſst und den anscheinenden Ernst der Handlung in ein gefahrloses, seiner selbst sichres Spiel ohne Resultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Bestimmtheit derselben nur als die Inconsequenz ihrer Thätigkeit und der Widerspruch des Zwecks und des Erfolgs erscheint, und jene selbstständige Sicherheit über das Bestimmte das Übergewicht behält, so tritt ihr ebendadurch die *reine Krafft* des *Negativen* gegenüber und zwar als ihre letzte Macht, über welche sie nichts vermögen. Sie sind das Allgemeine und Positive gegen das *einzelne Selbst* der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das *allgemeine Selbst* schwebt darum über ihnen und über dieser ganzen Welt der Vorstellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die *begrifflose Leere* der *Nothwendigkeit*, — ein Geschehen, gegen

das sie sich selbstlos und traurend verhalten, denn diese *bestimmten* Naturen finden sich nicht in dieser Reinheit.

Diese Nothwendigkeit aber ist die *Einheit des Begriffes*, der die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente unterworfen ist, worin die Inconsequenz und Zufälligkeit ihres Thuns sich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen seinen Ernst und Werth an ihnen selbst erhält. Der Inhalt der Welt der Vorstellung spielt losgebunden für sich in der *Mitte* seine Bewegung, versammelt um die Individualität eines Helden, der aber in seiner Krafft und Schönheit sein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegensehend trauert. Denn die *in sich feste und wirkliche Einzelnheit* ist an die Extremität ausgeschloſſen, und in ihre Momente entzweyt, die sich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das *abstracte* unwirkliche ist die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, so wenig als das andre, das *wirkliche* Einzelne, der Sänger, der sich auſſer ihm hält, und in seiner Vorstellung untergeht. Beyde Extreme müſſen sich dem Inhalte nähern; das eine, die Nothwendigkeit hat sich mit dem Inhalte zu erfüllen, das andre, die Sprache des Sängers, muſs Antheil an ihm haben; und der sich selbst vorher überlaſſene Inhalt, die Gewiſsheit und feste Bestimmung des Negativen an ihm erhalten.

Diese höhere Sprache, die *Tragödie*, faſst also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die *Substanz* des Göttlichen tritt *nach der Natur des Begriffes* in ihre Gestalten auseinander, und ihre *Bewegung* ist gleichfalls ihm gemäſs. In Ansehung der Form, hört die Sprache, dadurch daſs sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewuſste* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wiſſen* und zu *sagen* wiſſen. Sie sind Künstler, die nicht wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewuſstlos, natürlich und naiv das *Aeuſſere* ihres Entschluſſes und Beginnens ausſprechen, sondern das innre Wesen äuſſern, das Recht ihres Handelns beweisen, und das Pathos, dem ſie angehören, frey von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität, besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das *Daseyn* dieser Charaktere sind endlich *wirkliche* Menschen, welche die Personen der Helden anlegen, und diese in wirklichem nicht erzählendem, sondern eignem Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, eben so wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äuſſerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müſſe, — oder insofern

davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist ebendifs damit gesagt, dafs die Kunft das wahre eigentliche Selbft noch nicht in ihr enthält.

Der *allgemeine Boden*, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewufstfeyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen auseinandergelaffnen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, deffen Weisheit in dem *Chore* des *Alters* zur Sprache kömmt; es hat an deffen Krafftlosigkeit seinen Representanten, weil es selbst nur das positive und paffive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend, vermag es den Reichthum und die bunte Fülle des göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läfst es auseinanderlauffen, und preifst jedes einzelne Moment als einen selbstftändigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten sie zertrümmernd einherschreitet, verspürt, und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreifft, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewufstseyn des *fremden Schicksals*, und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbey. In der *Furcht* vor den höhern Mächten, welche die unmittelbaren Arme der

Substanz sind, vor ihrem Kampfe miteinander, und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem *Mitleiden* mit diesen, die es zugleich als dasselbe mit sich selbst weiſs, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das ebenso hilflose Bedauern, und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters, und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfaſst wird.

Auf diesem zuschauenden Bewuſstseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist in seiner nicht zerstreuten Mannichfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweyung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwey extremen Mächte auseinandergerissen. Diese elementarischen *allgemeinen* Wesen sind zugleich selbstbewuſste *Individualitäten*, — Helden, welche in eine dieser Mächten ihr Bewuſstseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben, und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter, und stellt sich einer Menge von Zuschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier Gegenstand ist, ist bereits als die Natur und

Realisirung der sittlichen Substanz betrachtet worden. In seiner Religion erlangt er das Bewuſstseyn über sich, oder stellt sich seinem Bewuſstseyn in seiner reinern Form und einfachern Gestaltung dar. Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem *Inhalte* nach, in die beyden Mächte entzweyte, die als *göttliches* und *menschliches*, oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden, — jenes die *Familie*, diſs die *Staatsmacht*, — und deren das erstere der *weibliche*, das andre der *männliche Charakter* war, so schränkt sich der vorher vielformige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigenlichen Individualität genähert sind. Denn die frühere Zerstreuung des Ganzen in die vielfachen und abstracten Kräfte, die substantiirt erscheinen, ist die *Auflösung* des *Subjects*, das sie nur als *Momente* in seinem Selbst begreifft, und die Individualität iſt daher nur die oberflächliche Form jener Wesen. Umgehehrt iſt ein weiterer Unterschied der *Charaktere*, als der genannte, zur zufälligen und an sich äuſſerlichen Persönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt sich das Wesen seiner *Form* oder dem *Wiſſen* nach. Der *handelnde* Geist tritt als Bewuſstseyn dem Gegenstande gegenüber, auf den es thätig, und der somit als das *negative* des Wiſſenden bestimmt ist; der handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wiſſens und Nichtwiſſens. Er nimmt aus seinem Charakter seinen Zweck und weiſs ihn

als die sittliche Wesenheit; aber durch die Bestimmtheit des Charakters weiſs er nur die Eine Macht der Substanz, und die andre ist für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist daher ein anderes *an-ſich*, und ein anderes für das Bewuſstseyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieser Beziehung die Bedeutung der wiſſenden und dem Bewuſstseyn sich offenbarenden, und der sich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine ist die *Lichtseite*, der Gott des Orakels, der nach seinem natürlichen Momente aus der alles beleuchtenden Sonne entsprungen, alles weiſs und offenbart, — *Phöbus*, und *Zevs*, der deſſen Vater iſt. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes, und seine Bekanntmachungen deſſen, was *ist*, sind vielmehr trügerisch. Denn diſs Wiſſen iſt in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwiſſen, weil das *Bewuſstseyn* an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbſt aufzuschlieſsen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Prieſterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anders als die doppelſinnigen Schicksalsschweſtern, die durch ihre Verheiſſungen zum Verbrechen treiben, und in der Zweyzüngigkeit deſſen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verlieſs, betriegen. Daher das Bewuſstseyn, das reiner iſt, als das letztere, das den Hexen glaubt, und besonnener

und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert, und andre Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn könnte.

Diſs Miſstrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewuſstseyn sich in den Gegensatz der Gewiſsheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des sittlichen, daſs die Wirklichkeit nichts *an sich* ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daſs sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daſs es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des *gewuſsten* in sein *Gegentheil*, das *Seyn*, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Diſs *untre* Recht sitzt mit *Zevs* auf dem Throne, und genieſst mit dem offenbaren Rechte und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf diese drey Wesen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeschränkt. Das Eine ist die *Substanz*, ebensowohl die Macht des Heerdes und der Geist der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regie-

rung. Indem der Subſtanz als solcher dieser Unterschied angehört, individualisirt er sich der Vorstellung nicht zu zwey unterschiednen Gestalten, sondern hat in der Wirklichkeit die zwey Personen seiner Charaktere. Hingegen der Unterschied des Wiſſens und Nichtwiſſens fällt in ein *jedes* der *wirklichen Selbstbewuſstseyn* — und nur in der Abſtraction, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er sich an zwey individuelle Gestalten. Denn das Selbſt der Heros, hat nur Daseyn als ganzes Bewuſstseyn und iſt daher wesentlich der *ganze* Unterschied, der der Form angehört; aber seine Subſtanz iſt beſtimmt, und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterschieds des Inhalts an. Daher erhalten die beyden Seiten des Bewuſstseyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte, einer jeden eigne Individualität haben, in *der Vorſtellung* jede ihre besondere Geſtalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andre der sich verborgen haltenden Erinnye. Beyde genieſſen theils gleicher Ehre, theils iſt die *Geſtalt* der *Subſtanz*, Zevs, die Nothwendigkeit der *Beziehung* beyder aufeinander. Die Subſtanz iſt die Beziehung, daſs das Wiſſen für ſich iſt, aber seine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterschied, wodurch das wirkliche Bewuſstseyn iſt, seinen Grund an dem ihn tilgenden innern Wesen, die sich klare *Verſicherung* der *Gewiſsheit* ihre Beſtätigung an der *Vergeſſenheit* hat.

Das Bewuſstseyn schloſs diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wiſſen han-

delnd, erfährt es den Betrug desselben, und dem Inhalte nach dem Einen Attribute der Substanz ergeben, verletzte es das andre und gab diesem dadurch das Recht gegen sich. Dem wissenden Gotte folgend, ergriff es vielmehr das nicht offenbare, und büſst dafür, dem Wissen vertraut zu haben, dessen Zweydeutigkeit, da sie seine Natur ist, auch *für es*, und eine *Warnung* dafür vorhanden seyn muſste. Die Raserey der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. s. f. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden; es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewuſstseyn folgte dagegen dem eignen Wissen, und verbarg sich selbst das offenbare. Die Wahrheit aber der gegeneinander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewuſstseyns ist das Resultat, daſs beyde gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beyder Mächte und der selbstbewuſsten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die *Lethe* der *Unterwelt* im Tode, — oder die *Lethe* der *Oberwelt*, als Freysprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewuſstseyn, weil es

handelte, nicht verläugnen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beyde sind die *Vergessenheit*, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten, und der Mächte des abstracten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zevs.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als ein inconsequentes, zufälliges, seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums gefodert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daſs die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiemit die wesentliche und die Bestimmungen die absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewuſstseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deſswe-

gen nur Eine höchste Macht, und diesen Zevs nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des *Besondern*, — und als den Zevs des Eydes und der Erinnye, des *Allgemeinen*, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nacheinander gelten läſst, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschafft herunter, — zu zufälligen, wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preiſst, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbsts, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewuſstlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewuſstseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den *Charakteren* zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewuſstseyn, die einfache *Gewiſsheit* seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zevs, des *substantiellen* Wesens, und der *abstracten* Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewuſstseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es *theils* der Chor

oder vielmehr die zuschauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein *Fremdes* mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden *Mitleidens* hervorbringt. Theils insofern das Bewufstseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äusserliche, eine *Hyprokrisie*; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewufstseyn der Helden mufs aus seiner Maske hervor treten, und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors, als der absoluten Mächte selbst weifs, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewufstseyn nicht mehr getrennt ist.

Die *Komödie* hat also vorerst die Seite, dafs das wirkliche Selbstbewufstseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind als *allgemeine* Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet, und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstractes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subject, ist daher über ein solches Moment, als über eine einzelne Eigenschafft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas

seyn will. Das Aufspreitzen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läſst die Maske fallen, eben indem es etwas rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, spielt es mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Diese allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit überhaupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernsthafter und dadurch muthwilliger und bittrer, insofern er seine ernstere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Substanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und sittlichen Wesenheit. In Ansehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbstbewuſstseyn schon in der Verwendung desselben zu seinem Putze, Wohnung u. s. f. und im Schmauſſe seines Opfers sich als das Schicksal, dem das Geheimniſs verrathen ist, welche Bewandniſs es mit der Selbstwesenheit der Natur hat; in dem Mysterium des Brodes und Weines macht es dieselbe zusammen mit der Bedeutung des innern Wesens sich zu eigen, und in der Komödie ist es sich der Ironie dieser Bedeutung überhaupt bewuſst. — Insofern nun diese Bedeutung die sittliche Wesenheit enthält, ist sie theils das Volk, in seinen

beyden Seiten, des Staats oder eigentlichen Demos, und der Familien-Einzelnheit; — theils aber das selbstbewufste reine Wiffen, oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener *Demos*, die allgemeine Maffe, die sich als Herrn und Regent, so wie als den zu respectirenden Verstand und Einsicht weifs, zwingt und bethört sich durch die Besonderheit seiner Wirklichkeit, und stellt den lächerlichen Contrast seiner Meynung von sich und seines unmittelbaren Daseyns, seiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, seiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip seiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit, in der eigentlichen Gestalt der Wirklichkeit, sich hervorthut und des Gemeinwesens, dessen geheimer Schaden es ist, sich offenbar anmafst und es einrichtet, so verräth sich unmittelbarer der Contrast des Allgemeinen als einer Theorie und dessen, um was er in der Praxis zu thun ist, die gänzliche Befreyung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über diese.

Das vernünftige *Denken* enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt, und entgegengesetzt der begrifflosen Weisheit des Chors, die mancherley Sittensprüche vorbringt, und eine Menge von Gesetzen und bestimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läfst, hebt es sie in die einfachen Ideen des *Schönen* und *Guten* empor. — Die Bewegung dieser

Abſtraction iſt das Bewuſstseyn der Dialectik, welche diese Maximen und Gesetze an ihnen haben, und hiedurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen. Indem die zufällige Beſtimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorſtellung den göttlichen Wesenheiten lieh, verschwindet, haben sie nach ihrer *natürlichen* Seite nur noch die Naktheit ihres unmittelbaren Daseyns, sie sind Wolken, ein verschwindender Dunſt, wie jene Vorſtellungen. Nach ihrer *gedachten* Wesentlichkeit zu den *einfachen* Gedanken des *Schönen* und *Guten* geworden, vertragen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Krafft des dialektischen Wiſſens gibt die beſtimmten Gesetze und Maximen des Handelns, der Luſt und dem Leichtsinne der — hiemit — verführten Jugend Preis, und der Aengſtlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreyung von der Meynung, welche sowohl ihre Beſtimmtheit als Inhalt, wie ihre absolute Beſtimmtheit, das Feſthalten des Bewuſstseyns enthält, leer, und ebendadurch das Spiel der Meynung und der Willkühr der zufälligen Individualität zu werden.

Hier iſt also das vorher bewuſstlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergeſſenheit beſteht,

und von dem Selbstbewuſstseyn getrennt iſt, mit diesem vereint. Das *einzelne Selbſt* iſt die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Beſtimmungen, verschwinden; zugleich iſt es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbſt, iſt bey sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunſt hat sich in ihm vollendet und iſt vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch daſs das einzelne Bewuſstseyn in der Gewiſsheit seiner selbſt es iſt, das als diese absolute Macht sich darſtellt, hat diese die Form eines *Vorgeſtellten*, von dem *Bewuſstseyn* überhaupt *getrennten* und ihm fremden, verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; — auch iſt die Einheit nicht die *bewuſstlose* des Cultus und der Myſterien; — sondern das eigentliche Selbſt des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer, der in dem, was ihm vorgeſtellt wird, vollkommen zu Hause iſt und sich selbſt spielen sieht. Was diſs Selbſtbewuſstſeyn anschaut, iſt, daſs in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Daseyn und Thun sich vielmehr auflöſt und preisgegeben iſt, es iſt die Rükkehr alles Allgemeinen in die Gewiſsheit seiner selbſt, die hiedurch diese vollkommne Furcht- und

Wesenlosigkeit alles Fremden, und ein Wohlseyn und Sich-wohlseyn-lassen des Bewufstseyns ist, wie sich ausser dieser Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der *Subſtanz* in die des *Subjects* getreten, denn sie *bringt* seine Geſtalt *hervor*, und setzt also in ihr das *Thun* oder das *Selbſtbewuſstseyn*, das in der furchtbaren Subſtanz nur verschwindet, und im Vertrauen sich nicht selbſt erfaſst. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens geht von der Bildsäule aus, die nur die *äuſſere* Geſtalt des Selbſts an ihr hat, das *innre* aber, ihre Thätigkeit, fällt auſſer ihr; im Cultus aber sind beyde Seiten eins geworden, in dem Resultate der Religion der Kunſt iſt diese Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbſts herübergegangen; in dem Geiſte, der in der Einzelnheit des Bewuſstseyns seiner vollkommen gewiſs iſt, iſt alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichtsinn ausſpricht, lautet so: *das Selbſt iſt das absolute Wesen*; das Wesen, das Subſtanz und an

dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädicate heruntergesunken, und der Geist hat in *diesem Selbstbewufstseyn*, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein *Bewufstseyn* verloren.

Dieser Satz: *das Selbst ist das absolute Wesen*, gehört, wie von selbst erhellt, dem nichtreligiösen, dem wirklichen Geiste an, und es ist sich zu erinnern, welches die Gestalt desselben ist, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädicate herunterstimmt, und die Substanz zum Subjecte erhebt. So nämlich, dafs der umgekehrte Satz nicht *an sich* oder *für uns* die Substanz zum Subjecte macht, oder was dasselbe ist, die Substanz so wieder herstellt, dafs das Bewufstseyn des Geistes zu seinem Anfange, der natürlichen Religion zurückgeführt wird, sondern so dafs diese Umkehrung *für* und *durch das Selbstbewufstseyn* selbst zu Stande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewufstseyn aufgibt, so wird es in seiner Entäusserung erhalten, und bleibt das Subject der Substanz, aber als sich ebenso entäussertes hat es zugleich das Bewufstseyn derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subject *hervorbringt*, bleibt dieses sein eignes Selbst. Es wird hiedurch erreicht, dafs, wenn in den beyden Sätzen, — in dem der ersten Substantialität das Subject nur verschwindet, — und in dem zweyten die Substanz nur Prädicat ist, und beyde Seiten also in jedem mit der entgegengesetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden sind, — dafs die

Vereinigung und Durchdringung beyder Naturen hervorgeht, in der beyde mit gleichem Werthe ebenso *wesentlich*, als auch nur *Momente* sind; hiedurch ist also der Geist ebenso *Bewuſstseyn* seiner als seiner *gegenständlichen* Substanz, wie einfaches in sich bleibendes *Selbstbewuſstseyn*.

Die Religion der Kunst gehört dem sittlichen Geiste an, den wir früher in dem *Rechtszustande* untergehen sahen, d. h. in dem Satze: *das Selbst als solches*, die *abstracte Person ist absolutes Wesen*. Im sittlichen Leben ist das Selbst in dem Geiste seines Volks versenkt, es ist die *erfüllte* Allgemeinheit. Die *einfache Einzelnheit* aber erhebt sich aus diesem Inhalte, und ihr Leichtsinn reinigt sie zur Person, zur abstracten Allgemeinheit des Rechts. In dieser ist die *Realität* des sittlichen Geists verloren, die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorstellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läſst, sondern in das Pantheon der abstracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person das an und fürsichseyn ertheilt.

Aber diſs Selbst hat durch seine Leerheit den Inhalt freygelassen; das Bewuſstseyn ist nur *in sich* das Wesen; sein eignes *Daseyn*, das rechtliche Anerkanntseyn der Person, ist die unerfüllte Abstraction; es besitzt also vielmehr nur den Gedanken seiner selbst, oder wie es *da ist* und sich als Gegenstand weiſs, ist es das *unwirkliche*. Es ist daher nur die stoische *Selbststän-*

digkeit des *Denkens*, und diese findet durch die Bewegung des skeptischen Bewuſstseyns hindurchgehend, seine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das *unglückliche Selbſtbewuſstseyn* genannt wurde.

Dieses weiſs, welche Bewandniſſes mit dem wirklichen Gelten der abſtracten Person und ebenso mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiſs ein solches Gelten vielmehr als den vollkommnen Verluſt, es selbſt iſt dieser seiner bewuſste Verluſt und die Entäuſſerung seines Wiſſens von sich. — Wir sehen, daſs diſs unglückliche Bewuſstseyn die Gegenseite und Vervollſtändigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewuſstſeyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommne *Entäuſſerung* der *Subſtanz*. Jenes hingegen ist umgekehrt, das tragische Schicksal der an und fürsichseyn sollenden *Gewiſsheit seiner selbſt*. Es iſt das Bewuſstseyn des Verluſtes aller *Wesenheit* in *dieser Gewiſsheit* seiner und des Verluſtes eben dieses Wissens von sich — der Subſtanz wie des Selbſts, es iſt der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, *daſs Gott geſtorben iſt*.

In dem Rechtszuſtande iſt also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewuſstseyn versunken, und das unglückliche das Wissen dieses *ganzen* Verluſts. Sowohl der Selbſtwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit, iſt ihm verloren, als seiner vermittelten, der *gedachten*. Ebenso

ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondre zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewufstseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Krafft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewifsheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Procefs ihres Werdens beherrschten. — So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst, nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reifften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserem Bewufstseyn seine vollkommne es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äusserliche Thun, das von diesen Früchten etwa

Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen, das weitläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äusserlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist, als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Lufft, Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise diss alles in den Strahl des selbstbewussten Auges und der darreichenden Gebehrde zusammenfasst, so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Erinnerung* des in ihnen noch *veräusserten* Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuelle Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewussten Geist.

Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden, und diese Totalität seiner Bedingungen macht das *Werden*, den *Begriff*, oder das *ansichseyende* Hervorgehen desselben aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfasst die Formen der Entäusserungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als *seyender* Gegenstand

des sinnlichen Bewuſstseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Geſtalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbſt heraustritt, und rein *verschwindender* Gegenſtand iſt; — als unmittelbare *Einheit* mit dem allgemeinen *Selbſtbewuſstseyn* in seiner Begeiſterung und als vermittelte in dem Thun des Cultus; — als schöne *selbſtische Körperlichkeit*, und endlich als das in die *Vorſtellung* erhobne Daseyn und die Ausbreitung deſſelben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die ebenso *reine Gewiſsheit ihrer selbſt* ist, zusammennimmt. — Dieſe Formen, und auf der andern die *Welt* der *Person* und des Rechts, die verwüſtende Wildheit der freygelaſſenen Elemente des Inhalts, ebenso die *gedachte* Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des ſkeptiſchen Bewuſstseyns, machen die Peripherie der Geſtalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsſtätte des als Selbstbewuſstseyn werdenden Geiſtes umherſtehen, der alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewuſstseyns iſt ihr Mittelpunkt und das gemeinſchaftliche Geburtswehe ſeines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Geſtalten als ſeine Momente enthält.

Er hat die zwey Seiten an ihm, die oben als die beyden umgekehrten Sätze vorgeſtellt sind; die eine iſt dieſe, daſs die *Subſtanz* sich ihrer selbſt entäuſſert und zum Selbſtbewuſstſeyn wird, die andre umgekehrt, daſs das *Selbſtbewuſstſeyn* ſich ſeiner entäuſ-

ſert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbſt macht. Beyde Seiten sind sich auf dieſe Weiſe entgegen gekommen, und hiedurch ihre wahre Vereinigung entſtanden. Die Entäuſſerung der Subſtanz, ihr Werden zum Selbſtbewuſstſeyn drückt den Uebergang ins Entgegengeſetzte, den bewuſstloſen Uebergang der *Nothwendigkeit*, oder diſs aus, daſs sie *an sich* Selbſtbewuſstſeyn iſt. Umgekehrt, die Entäuſſerung des Selbſtbewuſsſeyns diſs, daſs es *an sich* das allgemeine Weſen ist, oder weil das Selbſt das reine Fürsichſeyn iſt, das in seinem Gegentheile bey sich bleibt, diſs, daſs *für es* es iſt, daſs die Subſtanz Selbſtbewuſstſeyn, und ebendadurch Geiſt iſt. Es kann daher von dieſem Geiſte, der die Form der Subſtanz verlaſſen, und in der Geſtalt des Selbſtbewuſstſeyns in das Daſeyn tritt, geſagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältniſſe bedienen will, — daſs er eine *wirkliche* Mutter, aber einen *anſich*ſeyenden Vater hat; denn die *Wirklichkeit* oder das Selbstbewuſstseyn, und das *Anſich* als die Substanz sind seine beyden Momente, durch deren gegenseitige Entäuſſerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Daseyn tritt.

Inſofern das Selbſtbewuſstſeyn einſeitig nur *seine eigne* Entäuſſerung erfaſst, wenn ihm ſchon ſein Gegenstand alſo ebensowohl Seyn als Selbſt iſt und es alles Daſeyn als geiſtiges Weſen weiſs, ſo ist dadurch dennoch noch nicht für es der wahre Geiſt geworden, inſofern nemlich das Seyn überhaupt oder

die Substanz nicht *an ſich* ebenso ihrerseits ſich ihrer ſelbst entäuſſerte und zum Selbſtbewuſstſeyn wurde. Denn alsdann ist alles Daſeyn nur vom *Standpunkte des Bewuſstſeyns aus* geiſtiges Weſen, nicht an sich selbſt. Der Geiſt iſt auf diese Weiſe dem Daſeyn nur *eingebildet*; dieſes Einbilden iſt die *Schwärmerei*, welche der Natur sowohl, als der Geschichte, wie der Welt so den mythiſchen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewuſstſeyn unmittelbar darbieten, und in Anſehung der Religionen, als das Selbstbewuſstseyn, deſſen Religionen sie waren, darin wuſste. Aber diese Bedeutung ist eine gelichene, und ein Kleid, das die Blöſſe der Erſcheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, ſondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewuſstſeyns bleibt.

Daſs diese Bedeutung des Gegenſtändlichen also nicht bloſſe Einbildung ſey, muſs sie *an ſich* ſeyn, das heiſst, *einmal* dem Bewuſstſeyn aus dem *Begriffe* entſpringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So iſt uns durch das Erkennen des *unmittelbaren Bewuſstſeyns*, oder des Bewuſstſeyns des *ſeyenden* Gegenſtandes durch ſeine nothwendige Bewegung der ſich selbst wiſſende *Geiſt* entſprungen. Dieſer Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der *Unmittelbarkeit* für ſein Bewuſstſeyn hatte, hat ſich *zweytens* die Gestalt des Selbstbewuſstſeyns *an ſich* d. h. nach eben der

Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das *Seyn* oder die *Unmittelbarkeit*, die der innhaltslose Gegenstand des sinnlichen Bewuſstſeyns ist, sich ſeiner entäuſſert, und Ich für das Bewuſstſeyn wird. — Von dem *denkenden Anſich* oder dem *Erkennen* der *Nothwendigkeit* ist aber das *unmittelbare Anſich* oder die *ſeyende Nothwendigkeit* ſelbst unterſchieden; — ein Unterſchied, der zugleich aber nicht auſſer dem Begriffe liegt, denn die *einfache Einheit* des Begriffes ist das *unmittelbare Seyn* ſelbst; er ist ebenso das sich ſelbst entäuſſernde oder das Werden der *angeſchauten Nothwendigkeit*, als er in ihr bey sich ist und sie weiſs und begreift. — Das *unmittelbare Anſich* des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewuſstſeyns gibt, heiſst nichts anderes, als daſs der wirkliche Weltgeist zu dieſem Wiſſen von ſich gelangt ist; dann erst tritt diſs Wiſſen auch in sein Bewuſstſeyn, und als Wahrheit ein. Wie jenes geſchehen, hat ſich oben ergeben.

Diſs daſs der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewuſstſeyns *an ſich* und damit auch für sein *Bewuſstſeyn* gegeben, erſcheint nun so, daſs es der *Glauben der Welt* ist, daſs der Geist als ein Selbstbewuſstseyn d. h. als ein wirklicher Mensch *da iſt*, daſs er für die unmittelbare Gewiſsheit ist, daſs das glaubende Bewuſstseyn diese Göttlichkeit *ſieht* und *fühlt* und *hört*. So iſt es nicht Einbildung, ſondern es iſt *wirklich an dem*. Das Bewuſstseyn geht dann nicht aus *ſeinem* Innern, von dem Gedanken aus, und schlieſst *in sich* den Gedanken des Gottes mit dem

Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus, und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des *unmittelbaren Seyns* ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daſs der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewuſstseyn, *einfaches* positives Selbſt geworden iſt, ebenso wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewuſstseyn eben diese *einfache* ſelbſtbewuſste Negativität. Das Selbſt des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommnen Unmittelbarkeit; es iſt weder als gedachtes oder vorgestelltes noch hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst theils in der natürlichen theils in der Kunst-Religion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbſt, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; ſo nur *iſt* Er Selbſtbewuſstseyn.

Diese Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daſs es weſentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbſtbewuſstseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewuſst, oder sie ist sein Bewuſstseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wiſſen seiner selbst in seiner Entäuſſerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersſeyn die Gleichheit mit sich selbſt zu behalten. Diſs aber ist die Subſtanz, insofern sie in ihrer Accidentalität ebenso in sich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein unweſentliches und somit in einem fremden sich befin-

dendes gleichgültig, sondern darin *in sich*, d. h. insofern sie *Subject* oder *Selbſt* iſt. — In dieser Religion ist deſswegen das göttliche Wesen *geoffenbart.* Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daſs gewuſst wird, was es ist. Es wird aber gewuſst, eben indem es als Geiſt gewuſst wird, als Wesen, das wesentlich *Selbſtbewuſstseyn* iſt. — Dem *Bewuſstseyn* ist in seinem Gegenſtand dann etwas geheim, wenn er ein *Anderes* oder *Fremdes* für es ist, und wenn es ihn nicht als *sich selbſt* weiſs. Diſs Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geiſt Gegenstand des Bewuſstseyns iſt; denn so ist er als *Selbſt* in seinem Verhältniſſe zu ihm; d. h. dieses weiſs unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst ist sich nur in der eignen Gewiſsheit seiner offenbar; jener sein Gegenstand iſt das *Selbſt*, das Selbſt aber iſt kein Fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar allgemeine. Es iſt der reine Begriff, das reine Denken oder *Fürſichſeyn*, das unmittelbar *Seyn*, und damit *Seyn für anderes*, und als dieſes *Seyn für anderes* unmittelbar in sich zurückgekehrt, und bey sich ſelbſt; es iſt alſo das wahrhaft und allein offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. s. f. sind *Prädicate* eines Subjects, — allgemeine Momente, die an diesem Puncte ihren Halt haben, und nur erſt im Rückgehen des Bewuſstseyns ins Denken sind. — Indem *sie* gewuſst werden, ist ihr Grund und Wesen, das *Subject* selbst, noch nicht offenbar

und ebenso sind die *Bestimmungen* des Allgemeinen, nicht *diſs Allgemeine* selbst. Das *Subject* selbst, und damit auch *diſs reine Allgemeine* ist aber offenbar als *Selbst*, denn diſs ist eben diſs in sich reflectirte Innre, das unmittelbar da, und die eigne Gewiſsheit desjenigen Selbsts ist, für welches es da ist. Diſs — seinem *Begriffe* nach das offenbare zu seyn, — ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewuſst als Selbstbewuſstseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird.

Hier also ist in der That das Bewuſstseyn oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt, seinem Selbstbewuſstseyn gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewuſstseyn; sie ist damit zugleich *seyender* Gegenstand und dieses *Seyn* hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des *reinen Denkens*, des absoluten Wesens. — Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewuſstseyn da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit *herabgestiegen* zu seyn, aber in der That hat es damit erst sein *höchstes* Wesen erreicht. Denn der Begriff des Wesens, erst indem er seine einfache Reinheit erlangt hat, ist er die absolute *Abstraction* welche *reines Denken* und damit die reine Einzelnheit des Selbsts, so wie um seiner Einfachheit willen das *Unmittelbare* oder *Seyn* ist. — Was das sinnliche Bewuſstseyn genannt wird, ist eben diese reine *Abstraction*,

es ist diſs Denken, für welches das *Seyn*, das *Unmittelbare* ist. Das niedrigste ist also zugleich das höchste, das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin das *Tiefste*. Daſs das höchste Wesen als ein seyendes Selbstbewuſstseyn gesehen, gehört u. s f. wird, diſs ist also in der That die Vollendung seines Begriffes; und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar *da*, als es Wesen ist.

Diſs unmittelbare Daseyn ist zugleich nicht allein und bloſs unmittelbares Bewuſstseyn, sondern es ist religiöses Bewuſstseyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines *seyenden* Selbstbewuſstseyns, sondern des rein gedachten oder absoluten *Wesens*. Wessen wir uns in unserem Begriffe bewuſst sind, daſs das *Seyn Wesen* ist, ist das religiöse Bewuſstseyn sich bewuſst. Diese *Einheit* des Seyns und Wesens, des *Denkens*, das unmittelbar *Daseyn ist*, ist wie es der *Gedanke* dieses religiösen Bewuſstseyns oder sein *vermitteltes* Wissen ist, ebenso *sein unmittelbares* Wissen; denn diese Einheit des Seyns und Denkens ist das *Selbst*bewuſstseyn, und ist selbst *da*, oder die *gedachte* Einheit hat zugleich diese Gestalt dessen, was sie ist. Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist* so *da*, wie er *an sich* ist; er ist da, als Geist. Gott ist allein im reinen speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion. Jenes weiſs ihn als *Denken* oder reines Wesen, und diſs Denken als Seyn und als

Daſeyn, und das Daſeyn als die Negativität ſeiner ſelbſt, hiemit als Selbſt, *dieſes* und allgemeines Selbſt; ebendiſs weiſs die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten ſich allein auf dieſe Offenbarung hin, anzuſchauen, was das abſolute Weſen iſt, und ſich ſelbſt in ihm zu finden; dieſe Freude wird dem Selbſtbewuſstſeyn und ergreifft die ganze Welt, im abſoluten Weſen ſich zu ſchauen, denn es iſt Geiſt, es iſt die einfache Bewegung jener reinen Momente, die diſs ſelbſt ausdrükt, daſs das Weſen dadurch erſt, daſs es als *unmittelbares* Selbſtbewuſstſeyn angeſchaut wird, als Geiſt gewuſst wird.

Dieſer Begriff des ſelbſt ſich ſelbſt als Geiſt wiſſenden Geiſtes iſt ſelbſt der unmittelbare, und noch nicht entwickelt. Das Weſen iſt Geiſt, oder es iſt erſchienen, es iſt offenbar; diſs erſte Offenbarſeyn iſt ſelbſt *unmittelbar*; aber die Unmittelbarkeit ist ebenso reine Vermittlung oder Denken; ſie muſs daher an ihr ſelbſt als ſolcher diſs darſtellen. — Beſtimmter diſs betrachtet, ſo ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbſtbewuſstſeyns *dieſes einzelne* Selbſtbewuſstſeyn, dem *allgemeinen* entgegengeſetzt; er ist ausſchlieſſendes Eins, das für das Bewuſstſeyn, *für welches* es da ist, die noch unaufgelöste Form eines *ſinnlichen Andern* hat; dieſes weiſs den Geiſt noch nicht als den ſeinen, oder der Geist ist noch nicht wie er *einzelnes* Selbst ist, ebenſowohl als allgemeines, als Alles Selbſt da. Oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des *Begriffs*; d. h. des

allgemeinen Selbſts, des Selbſts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso aufgehobnes, Denken, Allgemeinheit iſt, ohne in dieſer jene zu verlieren. — Die nächste und ſelbſt unmittelbare Form dieſer Allgemeinheit ist aber nicht ſchon die Form *des Denkens* ſelbſts, *des Begriffes als Begriffes*, ſondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbſt, und die Erhebung des Daſeyns in die Vorſtellung; wie überall, und um ein bestimmtes Beyſpiel anzuführen, das aufgehobne *ſinnliche Dieſes*, erſt das Ding der *Wahrnehmung*, noch nicht das *Allgemeine* des Verſtandes iſt.

Dieſer einzelne Menſch alſo, als welcher das abſolute Weſen offenbar iſt, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des *ſinnlichen Seyns*. Er iſt der *unmittelbar* gegenwärtige Gott; dadurch geht ſein *Seyn* in *Geweſenſeyn* über. Das Bewuſstſeyn, für welches er dieſe ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es *hat* ihn geſehen und gehört; und erſt dadurch, daſs es ihn nur geſehen, gehört *hat*, wird es ſelbſt geiſtiges Bewuſstſeyn oder wie er vorher als *ſinnliches Daſeyn* für es aufſtand, ist er itzt *im Geiſte* aufgestanden. — Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, ist es ſelbst nur unmittelbares Bewuſstſeyn, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbst als Geist weiſs. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeyns des als abſolu-

ten Wesens gewuſsten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als *das allgemeine Selbſtbewuſstſeyn* der Gemeine, das in ſeiner eignen Substanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject ist; nicht der Einzelne für ſich, sondern zusammen mit dem Bewuſstseyn der Gemeine, und das was er für dieſe ist, iſt das vollständige Ganze deſſelben.

Vergangenheit und *Entfernung* ſind aber nur die unvollkommne Form, wie die unmittelbare Weiſe vermittelt oder allgemein geſetzt ist; dieſe ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist *als* ſinnliche Weiſe darin aufbewahrt, und mit der Natur des Denkens ſelbst nicht in Eins geſetzt. Es ist nur in das *Vorſtellen* erhoben, denn diſs ist die ſynthetische Verbindung der ſinnlichen Unmittelbarkeit, und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese *Form des Vorſtellens* macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieſer ſeiner Gemeine, ſeiner bewuſst wird. Sie iſt noch nicht das zu ſeinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbſtbewuſstſeyn deſſelben; die Vermittelung ist noch unvollendet. Es ist alſo in dieſer Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daſs das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweyung in ein Diſſeits und Jenſeits behaftet ist. Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben in dem Elemente des Vorstellens geſetzt, den Charakter, nicht begriffen zu ſeyn, ſondern als vollkom-

men selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich *äusserlich* aufeinander beziehen. Daſs der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewuſstseyn erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letztern nothwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben, und *für es selbst* sein Bewuſstseyn mit seinem Selbstbewuſstseyn auszugleichen, wie diſs für uns oder *an sich* geschehen ist.

Dieser Inhalt ist in der Weise, wie er in seinem Bewuſstseyn ist, zu betrachten. — Der absolute Geist ist *Inhalt*, so ist er in der Gestalt seiner *Wahrheit*. Aber seine Wahrheit ist nicht nur die Substanz der Gemeinde, oder das *Ansich* derselben zu seyn, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens heraufzutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflectiren und Subject zu seyn. Diſs ist also die Bewegung, welche er in seiner Gemeine vollbringt, oder diſs ist das Leben desselben. Was dieser sich offenbarende Geist *an und für sich* ist, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daſs sein reiches Leben in der Gemeine, gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommnen Gemeine, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den *Ursprung* als das *unmittelbare Daseyn* der ersten Erscheinung mit der *Einfachheit* des Be-

griffes. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeine und ihres Thuns gegen ihre Vorstellung, entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die bloſse Aeuſſerlichkeit und Einzelnheit, die geschichtliche Weiſe der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeynten Gestalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geist ist Inhalt ſeines Bewuſstseyns zuerst in der Form *der reinen Subſtanz*, oder ist Inhalt seines reinen Bewuſstſeyns. Diſs Element des Denkens ist die Bewegung, zum Daſeyn oder der Einzelnheit herunter zu steigen. Die Mitte zwiſchen ihnen ist ihre ſynthetiſche Verbindung, das Bewuſstſeyn des Anderswerdens oder das Vorstellen als ſolches. Das dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Andersſeyn oder das Element des Selbstbewuſstſeyns ſelbst. — Dieſe drey Momente machen den Geist aus; ſein Auseinandertreten in der Vorstellung besteht darin, auf eine *beſtimmte* Weise zu seyn; dieſe Bestimmtheit aber ist nichts anderes, als eines ſeiner Momente. Seine ausführliche Bewegung ist alſo dieſe, in jedem seiner Momente, als in einem Elemente ſeine Natur auszubreiten; indem jeder dieſer Kreiſe ſich in ſich vollendet, ist diese seine Reflexion in ſich zugleich der Uebergang in den Andern. Die *Vorſtellung* macht die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und dem Selbstbewuſsseyn als solchem aus, und ist nur *eine* der Bestimmtheiten; zugleich

aber, wie ſich gezeigt, ist ihr Charakter, die ſynthetiſche Verbindung zu seyn, über alle dieſe Elemente ausgebreitet, und ihre gemeinſchaftliche Bestimmtheit.

Der Inhalt ſelbst, der zu betrachten ist, ist zum Theil ſchon als die Vorstellung des *unglücklichen* und *glaubenden* Bewuſstseyns vorgekommen; — in jenem aber in der Bestimmung des aus dem *Bewuſstſeyn hervorgebrachten* und *erſehnten* Inhalts, worin der Geiſt sich nicht erſättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht *an ſich* oder als ſeine *Subſtanz* ſein Inhalt iſt; — in dieſem dagegen iſt er als das ſelbſtloſe *Weſen* der Welt oder als weſentlich *gegenſtändlicher* Inhalt des Vorstellens betrachtet worden, — eines Vorſtellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht, und daher ohne die *Gewiſsheit des Selbſtbewuſstſeyns* iſt, die ſich theils als Eitelkeit des Wiſſens theils als reine Einſicht von ihm trennt. — Das Bewuſstseyn der Gemeine hingegen hat ihn zu ſeiner *Subſtanz*, ebenſo als er ihre *Gewiſsheit* des eignen Geiſtes iſt.

Der Geist zuerst als Subſtanz im *Elemente des reinen Denkens* vorgeſtellt, iſt er hiemit unmittelbar das einfache ſich ſelbſtgleiche, ewige *Weſen*, das aber nicht dieſe abſtracte *Bedeutung* des Weſens, ſondern die Bedeutung des abſoluten Geiſtes hat. Allein der Geiſt iſt diſs, nicht Bedeutung, nicht das Innre, ſondern das Wirklche zu ſeyn. Das einfache ewige Weſen daher würde nur dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn, wenn es bey der Vorſtellung und dem Ausdrucke des

einfachen ewigen Wesens bliebe. Das einfache Wesen aber, weil es die Abstraction ist, ist es in der That das *negative an sich selbst*, und zwar die Negativität des Denkens oder sie wie sie im *Wesen* an sich ist; d. h. es ist der absolute *Unterschied* von sich, oder sein reines Anderswerden. Als *Wesen* ist es nur *an sich* oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraction oder Negativität ist, ist es *für sich selbst*, oder das *Selbst*, der *Begriff*. — Es ist also *gegenständlich*; und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochne *Nothwendigkeit* des Begriffs als ein *Geschehen* auffaſst und ausspricht, so wird gesagt werden, daſs das ewige Wesen sich ein Anderes *erzeugt*. Aber in diesem Andersseyn ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied *an sich*, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drey Momente, des *Wesens*, des *Fürsichseyns*, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des *Fürsichseyns* oder sich selbst Wissens *im Andern*. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäusserung nur bey sich das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschlieſst, ist das *Wissen* des *Wesens seiner selbst*; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäussert und ausgeleert zurückläſst, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich

selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daſs die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als *Geist* aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaſst wird, ist nur das abstracte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaſst wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine *Momente* in ihrer Reinheit gefaſst werden, sind sie die ruhelosen Begriffe, die nur sind ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das *Vorstellen* der Gemeine ist nicht diſs *begreiffende* Denken; sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit, und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewuſstseyns. Indem es so im Denken selbst sich *vorstellend* verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen theils selbst auseinander, so daſs sie nicht durch ihren eignen Begriff sich aufeinander beziehen, theils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äusserlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart, und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewuſstseyns.

Insofern über die Form des Vorstellens und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muss, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolirte nichtwankende Substanzen oder Subjecte, statt für übergehende Momente zu nehmen, — ist diss Hinausgehen, wie vorhin bey einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzusehen; aber indem es nur Instinkt ist, verkennt es sich, verwirft mit der Form auch den Inhalt, und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab; hierin ist das rein Aeusserliche des Glaubens nur beybehalten, und damit als ein erkenntnissloses Todtes, das *Innerliche* desselben aber ist verschwunden, weil diss der Begriff wäre, der sich als Begriff weiss.

Der absolute Geist, im *reinen Wesen* vorgestellt, ist zwar nicht das *abstracte* reine Wesen, sondern dieses ist vielmehr ebendadurch, dass es im Geiste nur Moment ist, zum *Elemente* herabgesunken. Die Darstellung des Geistes aber in diesem Elemente hat denselben Mangel der Form nach an sich, den das *Wesen* als Wesen hat. Das Wesen ist das abstracte, und darum das negative seiner Einfachheit, ein anderes; ebenso der *Geist* im Elemente des Wesens ist die *Form* der *einfachen Einheit*, die darum ebenso wesentlich ein Anderswerden ist. — Oder was dasselbe ist, die Beziehung des ewigen Wesens auf sein Fürsichseyn ist

die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in diesem *einfachen* Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern ist alſo das *Andersſeyn* nicht als ſolches geſetzt; es ist der Unterſchied, wie er im reinen Denken unmittelbar *kein Unterſchied* ist; ein Anerkennen *der Liebe*, worin die beyden nicht ihrem Weſen nach ſich *entgegenſetzten.* — Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgeſprochen ist, ist weſentlich ſelbst dieſes, nicht in ihm nur, ſondern *Wirklicher* zu ſeyn, denn in ſeinem Begriffe liegt ſelbst das *andersſeyn*, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abstracte ist, ist ſelbst vielmehr das *Andre* ſeiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des *Vorſtellens* über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein *ſubſtantielles* Daſeyn ebenſo gegeneinander erhalten, als ſie *Subjecte* ſind, die nicht für ein drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegeneinander haben, ſondern in ſich reflectirt ſich ſelbst voneinander abſondern und entgegen ſtellen.

Der alſo nur ewige oder abstracte Geist wird ſich *ein Anders* oder tritt in das Daſeyn und unmittelbar in das *unmittelbare Daſeyn.* Er *erſchafft* alſo eine *Welt.* Dieſes *Erſchaffen* ist das Wort der Vorſtellung für den *Begriff* ſelbst nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür daſs das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstracte ist, vielmehr das negative und hiemit ſich entgegengeſetzte oder *Andre* ist; — oder weil um daſſelbe noch in einer andern

Form zu ſagen, weil das als *Weſen* geſetzte die einfache *Unmittelbarkeit* oder das *Seyn* ist, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn, des Selbsts entbehrt, und alſo, der Innerlichkeit ermangelnd *paſſiv* oder *Seyn für anderes* ist. — Diſs *Seyn für anderes* ist zugleich *eine Welt*; der Geiſt, in der Bestimmung des *Seyns für anderes* ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigne Beſonderheit.

Die Welt ist aber nicht nur dieſer auseinander in die Vollständigkeit und deren äuſſere Ordnung geworfene Geist, ſondern da er weſentlich das einfache Selbſt ist, ist dieſes an ihr ebenso vorhanden; der *daſeyende* Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewuſstſeyn hat, und ſich als Andres oder als Welt von ſich unterſcheidet. — Wie dieſes einzelne Selbst ſo unmittelbar erst geſetzt ist, ist es noch nicht *Geist für ſich*; es *iſt* alſo nicht *als* Geiſt, es kann *unſchuldig*, aber nicht wohl *gut* genannt werden. Daſs es in der That Selbst und Geist ſey, muſs es ebenſo, wie das ewige Weſen ſich als die Bewegung in ſeinem Andersſeyn ſich ſelbſt gleich zu ſeyn darstellt, zunächst ſich ſelbst ein *Anderes* werden. Indem dieſer Geist bestimmt ist, als erst unmittelbar daſeyend oder als in die Mannichfaltigkeit ſeines Bewuſstseyns zerstreut, so ist ſein Anderswerden das *inſich* gehen des Wiſſens überhaupt. Das unmittelbare Daſeyn ſchlägt in den Gedanken, oder das

nur ſinnliche Bewuſstseyn in das Bewuſstseyn des Gedankens um, und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder *bedingte* Gedanke ist, ist er nicht das reine Wiſſen, ſondern der Gedanke, der das Andersſeyn an ihm hat, und alſo der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des *Guten* und *Böſen*. Der Menſch wird ſo vorgestellt, daſs es *geſchehen* ist, als etwas nicht nothwendiges, — daſs er die Form der Sichſelbſtgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntniſſes des *Guten* und *Böſen* verlor, und aus dem Zustande des unſchuldigen Bewuſstseyns, aus der arbeitlos ſich darbietenden Natur und dem Paradieſe, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem diſs Inſichgehen des daſeyenden Bewuſstseyns ſich unmittelbar als das ſich ſelbst *ungleich* werden bestimmt, so erscheint das *Böſe* als das erste Daſeyn des in ſich gegangenen Bewuſstseyns; und weil die Gedanken des *Guten* und *Böſen* ſchlechthin entgegengeſetzte, und dieſe Entgegenſetzung noch nicht aufgelöst ist, ſo ist diſs Bewuſstseyn weſentlich nur das Böſe. Zugleich aber ist um eben dieſer Entgegenſetzung willen auch das *gute* Bewuſstseyn gegen es vorhanden, und ihr Verhältniſs zu einander. — Inſofern das unmittelbare Daſeyn in den *Gedanken* umſchlägt, und das *inſichſeyn* theils ſelbst Denken, theils das Moment des *Anderswerdens* des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden, weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden. Es kann alſo ge-

ſagt werden, daſs ſchon der erstgebohrne Lichtſohn, als in ſich gehend es ſey, der abgefallen aber an deſſen Stelle ſogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloſs der Vorstellung nicht dem Begriff angehörige Form, wie *Abfallen*; ebenſo wie *Sohn*, ſetzt übrigens die Momente des Begriffs ebenſo umgekehrt in das Vorstellen herab, oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Ebenso gleichgültig ist es, dem einfachen Gedanken des *Andersſeyns* im ewigen Weſen noch eine Mannichfaltigkeit anderer Geſtalten beyzuordnen, und das *Inſichgehen* in dieſe zu verlegen. Dieſe Beyordnung muſs darum zugleich gut geheiſſen werden, weil dadurch diſs Moment des *Andersſeyns*, wie es ſoll, die Verſchiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, ſondern zugleich als beſtimmte Verſchiedenheit, ſo daſs der eine Theil, der Sohn, das einfache ſich ſelbſt als Weſen wiſſende iſt, der andre Theil aber, die Entäuſſerung des Fürſichſeyns, die nur im Preiſſe des Weſens lebt; in dieſen Theile kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäuſſerten Fürſichſeyns und das Inſichgehen des Böſen gelegt werden. Insofern das Andersſeyn in zwey zerfällt, wäre der Geist in ſeinen Momenten bestimmter, und wenn ſie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder ſelbſt in zwey Theile, nemlich in gutgebliebne und böſe gewordne zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu *zählen* kann überhaupt als unnütz angeſehen werden, indem theils das Unterſchiedne

felbft ebenfofehr nur *Eines* ift, nemlich eben der *Gedanke* des Unterfchiedes, der nur Ein Gedanke ist, als er *diefes* Unterfchiedne, das zweyte gegen das Erfte ift, — theils aber weil der Gedanke, der das Viele in Eines befafst, aus feiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drey oder vier Unterfchiedne unterfchieden werden mufs; — welche Allgemeinheit gegen die abfolute Beftimmtheit des abftracten Eins, des Princips der Zahl, als Unbeftimmtheit in der Beziehung auf die Zahl felbft erfcheint, fo dafs nur von *Zahlen* überhaupt, d. h, nicht von einer *Anzahl* der Unterfchiede die Rede feyn könnte, alfo hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüffig, wie auch fonft der bloffe Unterfchied der Gröffe und Menge begrifflos und nichts fagend ift.

Das *Gute* und das *Böfe* waren die beftimmten Unterfchiede des Gedankens, die fich ergaben. Indem ihr Gegenfatz fich noch nicht aufgelöft, und fie als Wefen des Gedankens vorgeftellt werden, deren jedes für fich felbftftändig ift, fo ift der Menfch das wefenlofe Selbft und der fynthetifche Boden ihres Dafeyns und Kampfs. Aber diefe allgemeinen Mächte gehören ebenfofehr dem Selbft an oder das Selbft ift ihre Wirklichkeit. Nach diefem Momente gefchieht es alfo, dafs wie das Böfe nichts anderes ift, als das Infichgehen des natürlichen Dafeyns des Geiftes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein dafeyendes Selbftbewufstfeyn erfcheint. — Was im rein gedachten Geifte als das *Anders*werden des

göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraction und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, *als seinen Zorn* zu fassen, ist die höchste, härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beyden Momente, deren absolute Einheit der Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daſs sie auseinandertreten und das eine einen ungleichen Werth gegen das andre hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte, und es entstehen zwey Verbindungen, deren gemeinschaftliche Momente die angegebnen sind. In der einen gilt das *göttliche Wesen* als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das unwesentliche und aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das *Fürsichseyn* als das Wesentliche, und das einfache Göttliche als das unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das *Daseyn* überhaupt, die bloſse Gemeinschafftlichkeit der beyden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beyden, die als getrenn-

te und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer *Selbstständigkeit* liegt es, dass *an sich*, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muss; der Kampf fällt erst dahin, wo beyde aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn, und wo sie nur als Gedanken einander gegenüberstehen. Denn alsdenn sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als selbstständige hingegen haben sie ausser der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also die freye und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beyder, die Bewegung *an sich* ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beyden an, welches als das Ansichseyende gegen das andre bestimmt ist. Es wird diss als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäusserung liegt in dem Begriffe, dass das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, ebendarum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäussert, in den Tod geht, und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als *Geist* dar; das abstracte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Daseyn und selbstische Wirklichkeit; diss sein Andersseyn oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweyte Anderswerden zurückgenommen, und als aufgehobne, als *allgemeine* gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr

ſich ſelbſt geworden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat aufgehört ein ihm fremdes oder äuſſerliches zu ſeyn, indem es aufgehobnes, allgemeines ist; dieſer Tod ist daher ſein Erſtehen als Geiſt.

Die aufgehobne unmittelbare Gegenwart des ſelbſtbewuſsten Weſens iſt es als allgemeines Selbſtbewuſstſeyn; dieſer Begriff des aufgehobnen einzelnen Selbſts, das abſolutes Weſen iſt, drückt daher unmittelbar die Conſtituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorſtellen verweilend itzt in ſich als in das Selbſt zurückkehrt; und der Geiſt geht ſomit aus dem zweiten Elemente ſeiner Beſtimmung, dem Vorſtellen, in das *dritte*, das Selbſtbewuſstseyn als ſolches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorſtellen ſich in ſeinem Fortgange benimmt, ſo ſehen wir zuerſt diſs ausgedrückt, daſs das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon *ausgeſprochen*, daſs *an ſich* beyde nicht getrennt ſind; — wie darin, daſs das göttliche Weſen ſich ſelbſt *von Anfang* entäuſſert, ſein Daſeyn in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin *enthalten* iſt, daſs *anſich* diſs böſe Daſeyn nicht ein ihm Fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Nahmen, wenn es in Wahrheit ein ihm *Anderes*, wenn es einen *Abfall* von ihm gäbe; — das Moment des *Inſichſeyns* macht vielmehr das weſentliche Moment des *Selbsts* des Geistes aus. — Daſs das *Inſichſeyn* und damit erſt *Wirklichkeit* dem Weſen ſelbſt angehöre, diſs was für uns *Begriff* ist, und inſofern es Begriff iſt,

erscheint dem vorstellenden Bewufstseyn als ein unbegreifliches *Geschehen*; das *Ansich* nimmt die Form des *gleichgültigen Seyns* für es an. Der Gedanke aber, dafs jene sich zu fliehen scheinende Momente, des absoluten Wesens und des fürsichseyenden Selbsts, nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen *auch*, — denn es besitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäusserung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch *unmittelbar* und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondre, noch nicht allgemeine weifs, wird für dies Bewufstseyn geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Daseyn wieder aufzuopfern, und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als *in sich reflectirtes* ist erst der Geist. — Die *Versöhnung* des göttlichen Wesens mit dem *Andern* überhaupt und bestimmt mit dem *Gedanken* desselben, dem *Bösen*, ist also hierin vorgestellt. — Wenn diese Versöhnung nach *ihrem Begriffe* so ausgedrückt wird, dafs sie darin bestehe, weil *an sich* das *Böse dasselbe* sey, was das *Gute*, oder auch das göttliche Wesen *dasselbe*, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, so wie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das *Nichts*, — so ist dies als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Misverständnisse erwecken mufs. — Indem das Böse *dasselbe* ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beyde sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das

insichseyende Fürsichseyn, und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beyde nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseyende Fürsichseyn ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seyende Fürsichseyn. — Sosehr daher gesagt werden muſs, daſs nach diesem ihrem Begriffe das Gute und Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, *dasselbe* seyen, ebensosehr muſs also gesagt werden, daſs sie *nicht* dasselbe, sondern schlechthin *verschieden* sind, denn das einfache Fürsichseyn, oder auch das reine Wissen sind gleicherweise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beyden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des ersten muſs mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem andern gegenübertreten; indem beyde gleich Recht haben, haben beyde gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstracte Formen, wie *dasselbe*, und *nicht dasselbe*, die *Identität* und die *Nichtidentität* für etwas wahres, festes, wirkliches zu nehmen, und auf ihnen zu beruhen. Nicht das eine oder das andre hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, daſs das einfache Dasselbe die Abstraction und damit der absolute Unterschied, dieser aber als Unterschied an sich von sich selbst unterschieden also die Sichselbstgleichheit ist. Ebendiſs ist der Fall mit der *Dieselbigkeit* des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschch-

lichen insbesondre; jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; — aber es ist der Geist, worin beyde abstracte Seiten wie sie in Wahrheit sind, nemlich als *aufgehobne* gesetzt sind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil, und das geistlose *ist*, die copula desselben, ausgedrückt werden kann. — Ebenso ist die Natur *Nichts ausser* ihrem Wesen; aber diss Nichts selbst *ist* ebensosehr; es ist die absolute Abstraction, also das reine Denken oder insichseyn, und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das *Böse*. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen statt findet, ist allein das Festhalten am: *ist*, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist. — Diese geistige Einheit oder die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobne sind, ist es, die für das vorstellende Bewufstseyn in jener Versöhnung geworden, und indem sie die Allgemeinheit des Selbstbewufstseyns ist, hat dieses aufgehört. vorstellendes zu seyn; die Bewegung ist in es zurückgegangen.

Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im *allgemeinen Selbstbewufstseyn* gesetzt; er ist seine *Gemeinde*. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewufstseyns, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist das *hervorzubringen*, was *an sich* geworden ist. Der gestorbne göttliche Mensch, oder menschliche Gott ist *an sich* das allgemeine Selbstbewufst-

ſeyn; er hat diſs *für diſs Selbſtbewuſstseyn* zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorstellung ausmacht, nemlich die Böſe, der das natürliche Daſeyn und das einzelne Fürſichſeyn als das Weſen gilt, so hat diese, die als selbstständig, noch nicht als Moment vorgeſtellt ist, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben, oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen.

Sie *iſt* der *natürliche Geiſt*; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das hieſſe, *böſe* zu werden. Aber ſie iſt ſchon *an ſich* böſe; das inſichgehen beſteht daher darin *ſich zu überzeugen*, daſs das natürliche Daſeyn das Böse iſt. In das vorstellende Bewuſstſeyn fällt das *daseyende* Bösewerden und Böseseyn der Welt, so wie die *daseyende* Versöhnung des absoluten Wesens; in das *Selbſtbewuſstseyn* aber als solches, fällt der Form nach dieses Vorgestellte nur als aufgehobnes Moment, denn das *Selbſt* ist das Negative; also das *Wiſſen*, — ein Wissen, das ein reines Thun des Bewuſstseyns in sich selbst ist. — An dem Inhalte muſs diſs Moment des *Negativen* gleichfalls sich ausdrücken. Indem nemlich das Wesen *an ſich* mit sich schon versöhnt, und geistige Einheit ist, worin die Theile der Vorstellung *aufgehobne* oder *Momente* sind, so stellt sich diſs dar, daſs jeder Theil der Vorstellung hier die *entgegengesetzte* Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der In-

halt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit ebensosehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Andersseyn, das geistige, vollendet; wie sich für uns oder *an sich* vorhin die entgegengesetzten Bedeutungen vereinigten, und selbst die abstracten Formen des *desselben* und des nicht *desselben*, der *Identität* und *Nichtidentität* aufhoben.

Wenn also in dem vorstellenden Bewufstseyn das *Innerlich*werden des natürlichen Selbstbewufstseyns, das *daseyende Böse* war, so ist das *Innerlichwerden* im Elemente des Selbstbewufstseyns das *Wissen* von *dem Bösen* als einem solchen, das *ansich* im Daseyn ist. Difs Wissen ist also allerdings ein Bösewerden, aber nur Werden des *Gedankens* des *Bösen*, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmitttelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben, und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewufstseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewufst wird. Die unmittelbare Bewegung des *insichgehens* ist ebensosehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des insichgehens ist nemlich, weil die Natur schon an sich insichgegangen ist; um des Bösen willen mufs der Mensch in sich gehen, aber das *Böse* ist selbst das insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr *einfacher Begriff*, weil sie dasselbe, was ihr

Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muſs daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Auſſer dieser Unmittelbarkeit ist also die *Vermittlung* der Vorstellung nothwendig. *Anſich* ist das *Wissen* von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese insich gewordne Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Diſs *Anſich* erhält für das nicht begreiffende Selbstbewuſstſeyn die Form eines *Seyenden* und *ihm vorgeſtellten*. Das Begreiffen also ist ihm nicht ein Ergreiffen dieses Begriffes, der die aufgehobne Natürlichkeit als allgemeine also als mit sich selbst versöhnte weiſs, sondern ein Ergreiffen jener *Vorstellung*, daſs durch das *Geschehen* der eignen Entäuſſerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreiffen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbſtbewuſstseyns zum allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der *Tod* des göttlichen Menschen *als Tod* ist die *abstracte* Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die *natürliche* Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewuſstseyn, oder er wird sein so eben angegebner Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn *dieses Einzelnen* ver-

klärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente *der Vorstellung* angehört, daſs der absolute Geist, als *ein einzelner* oder vielmehr als ein *besonderer* an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewuſstseyn selbst versetzt, in das in seinem *Andersseyn* sich erhaltende Wiſſen; diſs *ſtirbt* daher nicht wirklich, wie der *Besondere vorgeſtellt* wird, *wirklich* gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, das heiſst, in seinem *Wiſſen*, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende *Element des Vorſtellens* ist also hier als aufgehobnes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff, zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjecte geworden. — Ebendamit ist auch das *erſte Element, das reine Denken* und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewuſstseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in ſich ist ebendiſs alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbſt ergriffne Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner *Gegenſtändlichkeit* oder seines *besondern Fürſichseyns*; diſs *besondre* Fürsichseyn ist allgemeines Selbſtbewuſstseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das *Allgemeine* ebendadurch Selbſtbewuſstseyn, und der reine oder unwirkliche Geiſt des bloſſen Denkens *wirklich* geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* deſſelben oder seines beson-

dern Fürsichseyns, es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogne schon todte Hülle, sondern auch die *Abstraction* des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das einseitige, welches das einfache des Denkens als das *Wesen* weiſs im Gegensatze gegen die Wirklichkeit; diſs Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Wesen; diſs hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraction des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewuſstseyns, daſs *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewuſstseyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts auſser ihr mehr unterscheidet und weiſs. Diſs Gefühl ist also in der That der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewuſstseyn; aber zugleich ist es die reine *Subjectivität* der Substanz, oder die reine Gewiſsheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Diſs Wissen also ist die *Begeistung*, wodurch die Substanz Subject, ihre Abstraction und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbstbewuſstseyn geworden ist.

So ist also der Geist *sich selbst* wissender Geist; er weiſs *sich*, das was ihm Gegenstand ist, ist, oder seine

Vorſtellung ist der wahre absolute *Inhalt*; er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur *Inhalt* des Selbſtbewuſstseyns und nicht nur *für es* Gegenſtand, ſondern er ist auch *wirklicher Geiſt.* Er ist diſs, indem er die drey Elemente seiner Natur durchlaufſt; diese Bewegung durch sich selbſt hindurch macht seine Wirklichkeit aus; — was sich bewegt, iſt er, er ist das Subject der Bewegung, und er ist eben so *das Bewegen* ſelbſt, oder die Subſtanz, durch welche das Subject hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nemlich als die Bewegung des seiner ſelbſt gewiſſen Geistes, der dem Bösen verzieht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläſst, oder die Bewegung, daſs das absolut *entgegengeſetzte* ſich als *daſſelbe* erkennt und diſs Erkennen als das *Ja* zwischen dieſen Extremen hervorbricht, — dieſen Begriff *schaut* das religiöse Bewuſstseyn, dem das absolute Wesen offenbar, *an*, und hebt die *Unterſcheidung* ſeines *Selbsts* von ſeinem *Angeſchauten* auf, ist wie es das Subject ist, so auch die Substanz, und *iſt* also selbſt der Geiſt, eben weil und inſofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbſtbewuſstseyn; ihr Inhalt iſt überhaupt in der Form des *Vorſtellens* für ſie, und dieſe Entzweyung hat auch die *wirkliche Geiſtigkeit* derſelben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorſtellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens ſelbſt damit behaftet

war, Sie hat nicht auch das Bewuſstseyn über das, was ſie iſt; ſie iſt das geiſtige Selbſtbewuſstseyn, das ſich nicht als dieſes Gegenſtand iſt, oder ſich nicht zum Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt aufschlieſst; ſondern insofern ſie Bewuſstseyn iſt, hat sie Vorſtellungen, die betrachtet wurden. — Wir ſehen das Selbſtbewuſstseyn auf ſeinem letzten Wendungspunkte ſich *innerlich* werden und zum *Wiſſen* des *Inſichſeyns* gelangen; wir ſehen es sein natürliches Daseyn entäuſſern, und die reine Negativität gewinnen. Aber die *poſitive* Bedeutung, daſs nemlich diese Negativität oder reine *Innerlichkeit* des *Wiſſens* ebensosehr das *ſichſelbſtgleiche Weſen* iſt, — oder daſs die Subſtanz hierin dazu gelangt, abſolutes Selbſtbewuſstseyn zu seyn, diſs iſt ein *anderes* für das andächtige Bewuſstseyn. Es ergreifft diese Seite, daſs das reine Innerlichwerden des Wiſſens *anſich* die abſolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem *Begriffe* nach so iſt, ſondern als die Handlung einer *fremden* Genugthuung. Oder es ist nicht diſs für es, daſs diese Tiefe des reinen Selbſts die Gewalt ist, wodurch das *abſtracte Weſen* aus seiner Abſtraction herabgezogen und durch die Macht dieſer reinen Andacht zum Selbſt erhoben wird. — Das Thun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäuſſerung der Subſtanz von ihrer Seite ein *Anſich* für jenes iſt, das es nicht ebenso erfaſst und begreift, oder nicht in *seinem* Thun als solchem findet. — Indem *anſich* dieſe Ein-

heit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewusstseyn auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, dass es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äusserlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behafftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstseyn ein, als ein Fernes der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint. So wie der *einzelne* göttliche Mensch einen *ansich*seyenden Vater, und nur eine *wirkliche* Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch die Gemeinde, ihr *eignes Thun* und *Wissen* zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die *ewige Liebe*, die sie nur *fühlt*, nicht aber in ihrem Bewusstseyn als wirklichen unmittelbaren *Gegenstand* anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewusstseyn noch entzweyt, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das *Ansich* oder die Seite der *reinen Vermittlung*, in ihr Bewusstsezn tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als *gegenwärtig*, als die Seite der *Unmittelbarkeit* und des *Daseyns*, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl *ansich* versöhnt mit dem Wesen; und vom *Wesen* wird wohl gewusst, dass es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber

für das Selbſtbewuſstſeyn hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geiſtsgeſtalt. Der Geiſt der Gemeinde iſt so in seinem unmittelbaren Bewuſstsseyn getrennt von seinem religiösen, das zwar es ausspricht, daſs sie *anſich* nicht getrennt seyen, aber ein *Anſich*, das nicht realiſirt, oder noch nicht ebenso abſolutes Fürſichseyn geworden.

VIII.

Das abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat sein Bewuſst-seyn als solches noch nicht überwunden, oder, was daſſelbe ist, sein wirkliches Selbſtbewuſstseyn iſt nicht der Gegenſtand seines Bewuſstseyns; er ſelbſt überhaupt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der *Inhalt* des Vorſtellens iſt der absolute Geiſt; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloſſen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem *Bewuſstseyn als solchem* angehört, muſs ihre Wahrheit schon in den Geſtaltungen deſſelben ſich ergeben haben. — Diese Ueberwindung des Gegenſtandes des Bewuſstseyns iſt nicht als das *einſeitige* zu nehmen, daſs er sich als in das Selbſt zurückkehrend zeigte, ſondern beſtimmter ſo, daſs er sowohl als solcher ſich ihm als verschwindend darſtellte, als noch vielmehr, daſs die Entäuſſerung des

Selbſtbewuſstseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daſs diese Entäuſſerung nicht nur negative, ſondern poſitive Bedeutung, ſie nicht nur für uns oder anſich, ſondern für es selbſt hat. *Für es* hat das negative des Gegenſtandes, oder deſſen ſich selbſt Aufheben dadurch die poſitive Bedeutung, oder es *weiſs* diese Nichtigkeit deſſelben dadurch einerseits, daſs es ſich selbſt entäuſſert, — denn in dieser Entäuſſerung setzt es *ſich* als Gegenſtand, oder den Gegenſtand um der untrennbaren Einheit des *Fürſichſeyns* willen als ſich ſelbſt. Andererseits liegt hierin zugleich diſs andre Moment, daſs es diese Entäuſſerung und Gegenſtändlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in ſich zurückgenommen hat, also in *seinem* Andersſeyn als solchem bey ſich iſt. — Diſs iſt die Bewegung des *Bewuſstseyns*, und dieses iſt darin die Totalität seiner Momente. — Es muſs sich ebenso zu dem Gegenſtande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten, und ihn nach jeder derselben so erfaſst haben. Dieſe Totalität seiner Bestimmungen macht *ihn an ſich* zum geiſtigen Wesen, und für das Bewuſstseyn wird er diſs in Wahrheit durch das Auffaſſen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbſts, oder durch das ebengenannte geiſtige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also theils *unmittelbares* Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewuſstseyn entspricht; theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniſs, oder *Seyn für anderes*, und

Fürsichseyn, die Bestimmtheit — was der *Wahrnehmung* — theils *Wesen* oder als Allgemeines, — was dem Verstande entspricht. Er ist, als Ganzes, der Schluss oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch sie als aufgehobne oder die Bestimmung zum Allgemeinen. — Nach diesen drey Bestimmungen also muss das Bewusstseyn ihn als sich selbst wissen. Es ist diss jedoch nicht das Wissen als reines Begreiffen des Gegenstandes, von dem die Rede ist; sondern diss Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinem Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewusstseyn als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewusstseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewusstseyn als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns so eben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern theils Gestalt des Bewusstseyns überhaupt, theils eine Anzahl solcher Gestalten, die *wir* zusammennehmen, und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewusstseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiemit für diese Seite des Erfassens des Gegenstandes wie es in der Gestalt des Bewusstseyns

ist, nur an die frühern Gestalten deſſelben zu erinnern, die schon vorgekommen ſind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein *gleichgültiges Seyn* ist, ſo sahen wir die beobachtende Vernunſt, in dieſem gleichgültigen Dinge ſich selbst *suchen* und *finden*, d. h. ſich ihres Thuns als eines ebenso äuſſerlichen ſich bewuſst seyn, als sie des Gegenstands nur als eines unmittelbaren bewuſst iſt. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile ausſprechen, daſs das *Seyn des Ich ein Ding iſt*. — Und zwar ein ſinnliches unmittelbares Ding: wenn Ich *Seele* genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unſichtbares, unfühlbares u. s. f. in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meynt. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, iſt es geiſtlos oder vielmehr das geiſtlose selbſt. Seinem *Begriffe* nach aber iſt es in der That das geiſtreichſte, und dieses *Innre* deſſelben, das an ihm noch nicht *vorhanden* iſt, iſt es, was die beyden andern zu betrachtenden Momente ausſprechen.

Das Ding iſt Ich; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es iſt nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältniſſe, nur *durch Ich* und *seine Beziehung* auf daſſelbe. — Diſs Moment hat sich für das Bewuſstſeyn in der reinen Einſicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge ſind schlechthin *nützlich*, und nur nach ihrer Nützlich-

keit zu betrachten. — Das *gebildete* Selbſtbewuſstſeyn, das die Welt des ſich entfremdeten Geistes durchlauffen, hat durch ſeine Entäuſſerung das Ding als ſich ſelbſt erzeugt, behält daher in ihm noch ſich ſelbſt, und weiſs die Unselbstständigkeit deſſelben, oder daſs das Ding *weſentlich* nur *Seyn für anderes* iſt; oder vollständig das *Verhältniſs*, d. h. das, was die Natur des Gegenſtandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein *fürſichſeyendes*, es spricht die sinnliche Gewiſsheit als absolute Wahrheit aus, aber diſs *Fürſichseyn* selbſt als Moment, das nur verschwindet, und in sein Gegentheil, in das preisgegebne Seyn für anderes übergeht. —

Hierin iſt aber das Wiſſen des Dinges noch nicht vollendet; es muſs nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als *Wesen* oder *Inneres*, als das Selbſt gewuſst werden. Diſs iſt in dem *moralischen Selbſtbewuſstseyn* vorhanden, Diſs weiſs sein Wiſſen als die *absolute Wesenheit*, oder das *Seyn* schlechthin als den reinen Willen oder Wiſſen; es *iſt* nichts, als nur dieser Willen und Wiſſen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht *anſich*seyendes, nur seine leere Hülſe zu. Insofern das moralische Bewuſstseyn das *Daseyn* in seiner Weltvorſtellung aus dem Selbſt entläſst, nimmt es daſſelbe ebensosehr wieder in ſich zurück. Als Gewiſſen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verſtellen des Daseyns und des Selbſts, sondern es weiſs, daſs sein

Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Diß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Krafft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst, und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des *Daseyns* nichts anderes, als diß Wissen von sich; das Aussprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine Sprache ist das *Gelten* seines Handelns. — Das Handeln ist das erste *ansich*seyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung. Diese erste Bewegung schlägt in die zweyte um, indem das Element des Anerkennens sich als *einfaches* Wissen von der Pflicht gegen den *Unterschied* und die *Entzweyung* setzt, die im Handeln als solchem liegt, und auf diese Weise eine eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung sahen wir aber, wie diese Härte von sich selbst abläßt, und sich entäussert. Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewußtseyn sowohl als *unmittelbares Daseyn* keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu seyn; — ebenso als *bestimmtes* Daseyn, oder als

Verhältniſs, ist das sich gegenüberſtehende ein Wissen theils von diesem rein einzelnen Selbſt, theils von dem Wiſſen als allgemeinem. Hierin ist zugleich diſs gesetzt, daſs das *dritte* Moment, die *Allgemeinheit* oder das *Wesen* jedem der beyden gegenüberſtehenden, nur als *Wiſſen* gilt; und den leeren noch übrigen Gegensatz, heben sie endlich ebenso auf, und sind das Wissen des Ich = Ich; dieses *einzelne* Selbſt, das unmittelbar reines Wiſſen oder allgemeines iſt.

Diese Versöhnung des Bewuſstseyns mit dem Selbstbewuſstseyn zeigt ſich hiemit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht, das einemal im religiösen Geiſte, das anderemal im Bewuſstseyn selbſt als solchem. Sie unterscheiden sich beyde so voneinander, das jene diese Versöhnung in der Form des *Anſichseyns*, diese in der Form des *Fürſichseyns* iſt. Wie sie betrachtet worden, fallen sie zunächſt auseinander; das Bewuſstseyn iſt in der Ordnung, in der uns seine Geſtalten vorkamen, theils zu den einzelnen Momenten derselben, theils zu ihrer Vereinigung längſt gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenſtande die Geſtalt des wirklichen Selbſtbewuſstſeyns gab. Die Vereinigung beyder Seiten iſt noch nicht aufgezeigt; ſie iſt es, welche diese Reihe der Geſtaltungen des Geiſtes beschlieſst; denn in ihr kommt der Geiſt dazu, sich zu wiſſen nicht nur wie er *an ſich*, oder nach seinem absoluten *Inhalte*, noch nur wie er *für ſich* nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbſtbewuſstseyns, sondern wie er *an und für ſich* iſt.

Diese Vereinigung aber ist *an sich* schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewufstseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des *Ansich*, welche der Bewegung des Selbstbewufstseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur *an sich* oder auf eine allgemeine Weise, sondern *für sich* oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andre Seite des selbstbewufsten Geistes, insofern sie die *andre* Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewufstseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine *besondere Gestalt* des *Bewufstseyns* zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt, und die *schöne Seele* genannt wurde. Sie ist nemlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewufstseyn, das dieses reine Wissen von dem *reinen Insichseyn*, als den Geist weifs, — nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, de-

ren Verschwinden in leeren Dunſt, aber auch ihre positive Entäuſſerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenſtandslosen Selbſtbewuſstseyns, die *Beſtimmtheit* des Begriffs gegen seine *Erfüllung*, auf: sein Selbſtbewuſstseyn gewinnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, iſt sein wahrhaffter Begriff, oder der Begriff, der seine Realiſirung gewonnen; es iſt er in seiner Wahrheit, nehmlich in der Einheit mit seiner Entäuſſerung; — das Wiſſen von dem reinen Wiſſen, nicht als abſtractem *Weſen*, welches die Pflicht iſt, — sondern von ihm als Wesen, das *dieses* Wiſſen, *dieses* reine Selbſtbewuſstseyn, das also zugleich wahrhaffter *Gegenſtand* iſt, denn er iſt das fürſichseyende Selbſt.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff, einestheils im *handelnden* seiner selbſt gewiſſen Geiſt, anderntheils in der *Religion*: in der letztern gewann er den absoluten *Inhalt als Inhalt* oder in der Form der *Vorſtellung*, des Andersſeyns für das Bewuſstſeyn; hingegen in jener Geſtalt iſt die Form das Selbſt selber, denn sie enthält den *Handelnden* seiner selbſt gewiſſen Geiſt, das Selbst führt das Leben des absoluten Geiſtes durch. Diese Geſtalt iſt, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges *Weſen* aufgibt, *da iſt*, oder handelt. Das *Entzweyen* oder Hervortreten hat er an der *Reinheit* des Begriffs, denn ſie iſt die absolute Abſtraction oder Negativität. Ebenso hat er das Element seiner Wirklichkeit

oder des Seyns in ihm, an dem reinem Wiſſen selbſt denn es iſt die einfache *Unmittelbarkeit*, die eben so *Seyn* und *Daseyn*, als *Wesen* iſt, jenes das negative Denken, diſs das poſitive Denken selbſt. Diſs Daseyn iſt endlich ebensosehr das aus ihm, wie als Daseyn so als Pflicht. — in ſich reflectirt oder *böſe* seyn. Diſs inſich gehen macht den *Gegensatz* des *Begriffs* aus, und iſt damit das Auftreten des *nichthandelnden*, *nichtwirklichen* reinen Wiſſens des Wesens. Diſs sein Auftreten in diesem Gegensatze aber iſt die Theilnahme daran; das reine Wiſſen des Wesens hat sich *an ſich* seiner Einfachheit entäuſſert, denn es iſt das *Entzweyen* oder die Negativitat, die der Begriff iſt; sofern diſs Entzweyen das *für ſich werden* iſt, iſt es das Böse; sofern es das *Anſich* iſt, iſt es das gutbleibende. — Was nun zuerſt *an ſich* geschieht, iſt zugleich *für das Bewuſstseyn*, und ebenso selbst gedoppelt, sowohl *für es* als es sein *fürſichſeyn* oder sein eignes Thun ist. Daſſelbe was schon *anſich* gesetzt ist, wiederholt sich also itzt als Wiſſen des Bewuſstseyns von ihm, und bewuſstes Thun. Jedes läſst für das andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Diſs Ablaſſen ist daſſelbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das *an ſich* den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr *sein* Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der seinige ist. — Jenes *Anſich* des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebensosehr das *vermittelte*; so wie es in Wahrheit ist, *setzt* es sich also itzt, und das *ne-*

gative ist als *Bestimmtheit* eines jeden für das andere und an sich das sich selbst aufhebende. Der eine der beyden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichkeit des *insich* - in seiner *Einzelnheit* - seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstracten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab, und entäussert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstracten Allgemeinheit, und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daſs also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist, und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daſs er *da ist*, sein Daseyn in den *Gedanken* und dadurch in die absolute *Entgegensetzung* erhebt, und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewuſstseyn ist, — als Selbstbewuſstseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *andern* war, dasselbe ist hier eignes *Thun* des *Selbsts*; der Begriff verbindet es, daſs der *Inhalt* eignes *Thun* des *Selbsts* ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von *diesem Subjecte* als der *Substanz*, und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, ist allein theils die *Versammlung*

der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Principe das Leben des ganzen Geistes darstellt, theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten, und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewufstseyns* schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisirt als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreiffende Wissen*. Die *Wahrheit* ist nicht nur *ansich* vollkommen der *Gewifsheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewifsheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Daseyn, das heifst, für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewifsheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, dafs der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseyns, oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das Bewufstseyn geworden, was das Wesen selbst ist; nemlich der *Begriff*. Der Geist in diesem Elemente dem Bewufstseyn *erscheinend*, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, dafs es das reine *Fürsich*-

seyn des Selbſtbewuſstseyns iſt; es iſt Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich iſt. — Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es iſt die reine Negativität oder das sich Entzweyen; es iſt *Bewuſstseyn*. Dieser Inhalt iſt in seinem Unterschiede selbſt das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbſt Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität die Ich iſt. Ich iſt in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt iſt allein dadurch *begriffen*, daſs Ich in seinem Andersſeyn bey sich selbſt iſt. Dieser Inhalt beſtimmter angegeben, iſt er nichts anders, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbſt; denn er iſt der Geiſt, der sich selbſt und zwar *für ſich* als Geiſt durchläufft, dadurch daſs er die Geſtalt des Begriffes in seiner Gegenſtändlichkeit hat.

Was aber das *Daseyn* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wiſſenſchaft* nicht eher, als bis der Geiſt zu diesem Bewuſstseyn über ſich gekommen iſt. Als der Geiſt, der weiſs, was er iſt, exiſtirt er früher nicht, und sonſt nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſich für sein Bewuſstseyn die Geſtalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise sein *Selbſtbewuſstseyn* mit seinem *Bewuſstseyn* auszugleichen. — Der an und für ſich seyende Geiſt in seinen Momenten unterschieden, iſt *fürſich*seyendes Wiſſen, das *Begreiffen* überhaupt, das als ſolches die

Subſtanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbſt absolutes Wiſſen iſt.

In der Wirklichkeit iſt nun die wiſſende Subſtanz früher da, als die Form oder Begriffsgeſtalt derselben. Denn die Subſtanz iſt das noch unentwickelte *Anſich*, oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die *Innerlichkeit* oder das Selbſt des Geiſtes, das noch nicht *da iſt*. Was *da iſt*, iſt als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenſtand des *vorſtellenden* Bewuſstseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geiſtige Bewuſstſeyn iſt, dem, was *an ſich iſt*, nur insofern iſt, als es *Seyn für* das *Selbſt*, und Seyn des *Selbſtes* oder Begriff iſt, — hat aus diesem Grunde zuerſt nur einen armen Gegenſtand, gegen welchen die Subſtanz, und deren Bewuſstſeyn reicher iſt. Die Offenbarkeit, die ſie in dieſem hat, iſt in der That Verborgenheit, denn ſie iſt das noch *ſelbſtlose Seyn*, und offenbar iſt ſich nur die Gewiſsheit ſeiner ſelbſt. Zuerſt gehören dem *Selbſt*bewuſstſeyn daher von der Subſtanz nur die *abstracten Momente* an; aber indem dieſe als die reinen Bewegungen ſich ſelbſt weiter treiben, bereichert es ſich, bis es die ganze Subſtanz dem Bewuſstſeyn entriſſen, den ganzen Bau ihrer Weſenheiten in ſich geſogen, und indem dieſes negative Verhalten zur Gegenſtändlichkeit ebenſoſehr poſitiv, Setzen iſt, — ſie aus ſich erzeugt und damit für das Bewuſstseyn zugleich wieder hergeſtellt hat. In dem *Begriffe*, der ſich als Begriff

weiſs, treten hiemit die *Momente* früher auf, als das *erfüllte Ganze*, deſſen Werden die Bewegung jener Momente iſt. In dem *Bewuſstſeyn* dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffne, früher als die Momente. — Die *Zeit* iſt der *Begriff* ſelbſt, der *da iſt*, und als leere Anſchauung ſich dem Bewuſstſeyn vorſtellt; deſswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit, und er erſcheint ſolange in der Zeit als er nicht ſeinen reinen Begriff *erfaſst*, das heiſst, nicht die Zeit tilgt. Sie iſt das *äuſſere* angeſchaute vom Selbſt *nicht erfaſste* reine Selbſt, der nur angeſchaute Begriff; indem dieſer ſich ſelbſt erfaſst, hebt er ſeine Zeitform auf, begreift das Anſchauen, und iſt begriffnes und begreiffendes Anſchauen. — Die Zeit erſcheint daher als das Schickſal und die Nothwendigkeit des Geiſtes, der nicht in ſich vollendet iſt, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbſtbewuſstſeyn an dem Bewuſstseyn hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit* des *Anſich*, — die Form, in der die Subſtanz im Bewuſstseyn iſt, — in Bewegung zu ſetzen oder umgekehrt das Anſich als das *Innerliche* genommen, das was erſt *innerlich* iſt, zu realiſiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewiſsheit ſeiner ſelbſt zu vindiciren.

Es muſs aus dieſem Grunde geſagt werden, *daſs* nichts *gewuſst* wird, was nicht in der *Erfahrung* iſt, oder wie daſſelbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, als *innerlich geoffenbartes* Ewiges, als *geglaubtes* Heiliges, oder welche Ausdrücke ſonſt gebraucht werden, — vorhanden iſt. Denn die Er-

fahrung ift ebendifs, dafs der Inhalt — und er ift der Geift — *an fich*, Subftanz und alfo *Gegenftand* des *Bewufstfeyns* ift. Diefe Subftanz aber, die der Geift ift, ift das *Werden* feiner zu dem, was er *an fich* ift; und erft als difs fich in fich reflectirende Werden ift er an sich in Wahrheit *der Geift*. Er ift an sich die Bewegung, die das Erkennen ift,;— die Verwandlung jenes *Anfichs* in das *Fürfich*, der *Subftanz* in *das Subject*, des Gegenftands des *Bewufstfeyns* in Gegenftand des *Selbftbewufstfeyns*, d. h. in ebenfofehr aufgehobnen Gegenftand, oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der feinen Anfang vorausfetzt, und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in fich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbftbewufstfeyn gegenüber, und da also jenes das unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in *die Zeit*, und in den Inhalt oder in das *Anfich*; die Substanz hat, als Subject, *die erft innere* Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbft als das darzuftellen, was sie *an sich* ift, *als Geift*. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Eh daher der Geist nicht *anfich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *felbftbewufster* Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wiffenschaft, es aus, was der *Geift ift*, aber diese ist allein sein wahres Wiffen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wiſſens von sich hervorzutreiben, iſt die Arbeit, die er als *wirkliche Geſchichte* vollbringt. Die religiöse Gemeine, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewuſstſeyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbſt eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewuſstseyns. Erſt nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äuſſerliche d. h. fremde Weise das Fremdseyn aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobne fremde Weise die Rückkehr ins Selbſtbewuſstseyn ist, an sich selbſt, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdekt sie als sein Eigenthum und hat somit den ersten Schritt gethan aus der *Intellectualwelt* herabzuſteigen, oder vielmehr deren abstractes Element mit dem wirklichen Selbſt zu begeiſten. Durch die Beobachtung einerseits findet es das Daſeyn als Gedanken, und begreifft daſſelbe, und umgekehrt in seinem Denken das Daseyn. Indem es so zunächſt die unmittelbare *Einheit* des Denkens *und Seyns*, des abstracten Wesens und des Selbſts, selbſt abſtract ausgesprochen und das erſte Lichtwesen *reiner*, nemlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, denn das Licht iſt, — und hiemit im Gedanken die *Substanz* des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstracten Einheit, von dieser *ſelbſtlosen* Substantialität zurück, und be-

hauptet die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäussert, dadurch sie zum Daseyn gemacht und in allem Daseyn sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen, und in der absoluten Freyheit das Daseyn als seinen Willen erfaſst, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus, und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Diſs Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflectirende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist, so daſs wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlaſsne Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der *Ausdehnung*, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbsts mit sich*; diese Gleichheit aber ist die vollkommne und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *diſs Subject* ist ebensosehr *die Substanz*. Die Substanz für sich allein, wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte, und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur in sofern als das Abso-

lute, als sie als die *absolute Einheit* gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müſste nach seiner Verschiedenheit auſſer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subject, nicht das über sich und sich in sich reflectirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, theils aber wäre er äuſſerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wiſſen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und dem Unterschiede mannichfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daſs man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbſtbewuſstſeyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloſſe Versenkung deſſelben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäuſſert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subject aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjects von seiner Substanz, oder der sich entzweyende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des *Daseyns*, das die Substanz zu seinem

Wesen hat, und für sich besteht. Aber das Bestehen des Daseyns für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung *an ihm selbst*, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subject ist. — Weder hat Ich sich in der *Form* des *Selbstbewuſstseyns* gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäusserung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäusserung sich selbst gleich zu bleiben, und als das *an* und *fürsich*seyende, das *Fürsichseyn* ebensosehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft, und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedne sich an ihm selbst bewegt, und in seine Einheit zurückkehrt.

In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundnen Unterschiede des Bewuſstseyns behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der *Freyheit* seines *Seyns* das sich entäussernde Selbst, oder die *unmittelbare* Einheit des sich selbst wissens. Die reine Bewegung dieser Entäusserung macht, sie am Inhalte betrachtet, die *Nothwendigkeit* desselben aus. Der verschiedne Inhalt ist als *bestimmter* im Verhältnisse, nicht an sich, und seine Unruhe sich selbst aufzuheben

oder die *Negativität;* also ist die Nothwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freye Seyn, ebenso das Selbst, und in dieser selbstischen *Form*, worin das Daseyn unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt *Begriff*. Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daseyn und Bewegung in diesem Aether seines Lebens, und ist *Wissenschaft*. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte *Gestalten* des *Bewuſstseyns* dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als *bestimmte Begriffe*, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewuſstseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewuſstseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewuſstseyn befreyte Gestalt, der reine Begriff, und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen *Bestimmtheit*. Umgekehrt entspricht jedem abstracten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist, als sie, so ist er in seinem In-

halte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewusstseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäussern und den Uebergang des Begriffes ins *Bewusstseyn*. Denn der sich selbst wissende Geist, ebendarum dass er seinen Begriff erfasst, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewissheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewusstseyn*, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freyheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäusserung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewissheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, dass er in der Beziehung ist, seine völlige Freyheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gräntze. Seine Gräntze wissen, heisst sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freyen zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als *die Zeit* ausser ihm, und ebenso sein *Seyn* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, *die Natur*, ist sein le-

bendiges unmittelbares Werden; sie, der entäusserte Geist, ist in ihrem Daseyn nichts, als diese ewige Entäusserung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subject* herstellt.

Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende* sich *vermittelnde* Werden — der an die Zeit entäusserte Geist; aber diese Entäusserung ist ebenso die Entäusserung ihrer selbst; das Negative ist das negative seiner selbst. Diss Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist diss Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Daseyn verläst und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und diss aufgehobne Daseyn, — das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, — ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vornen bey ihrer Unmittelbarkeit anzufangen, und sich von ihr auf wieder gross zu ziehen, als ob alles vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der That höhere Form

der Subſtanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung von sich nur auszugehen scheinend wieder von vornen anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stuffe daſs er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöſte, und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäuſſerung oder Subſtanz ist, — und seine *Zeit*, daſs diese Entäuſſerung sich an ihr selbst entäuſſert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbſt iſt. *Das Ziel*, das absolute Wiſſen, oder der sich als Geist wiſſende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wiſſenschaft* des *erſcheinenden Wiſſens*; beyde zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewiſsheit seines Throns, ohne den er das leblose Einſame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Bamberg
gedruckt mit Reindlischen Schriften.

Bey Joseph Anton Göbhardt, Buchhändler in Bamberg und Würzburg sind im Jahre 1806 folgende neue Bücher fertig geworden.

Oken, die Zeugung. gr. 8. 1 fl. 45 kr.

Hufeland's, Dr. G., vorläufige Nachricht von den juristischen Schätzen der Würzburger Universitätsbibliothek, besonders des Rechtsbuch Alarichs, und erste Ausbeute aus dem letzen. gr. 8. 30 kr.

Schatt, Prof., Beyträge zur Anstands- und Sittenlehre in einer kritisch-philosophischen Bearbeitung der Chesterfieldischen Erziehungsmaximen für die studirende Jugend. 8. 1 fl.

Schön, Dr. u. Prof., die Zifferrechnung, oder gemeine Rechenkunst, zum Gebrauche für Schulen, und im bürgerlichen Leben. gr. 8. 1 fl. 15 kr.

Weber, G. M., über die Appellation in Criminalsachen. gr. 8. 45 kr.

Döllinger, Dr. Ign., Grundrifs der Naturlehre des menschlichen Organismus. gr. 8. 3 fl.

Mannert, K., Compendium der europäischen Staaten. gr. 8. 3 fl. 15 kr.

— — — Statistik des deutschen Reichs. gr. 8. 45 kr.

Rechts- und Gesetz-Katechismus, allgemein faſslicher, für deutsche Bürger, Stadt- und Landschulen, zur Verhütung mancher Prozesse, und zur Beförderung der Zufriedenheit über Polizey- und Regierungs-Verordnungen. 8. 24 kr.

Drummer, Dr. F. K. L., Theorie des Würderungseides. Eine gekrönte Preisschrift. gr. 8. 30 kr.

Werkmeisters neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande nach katholischen Grundsätzen, worin des Herrn Jägers Antwort auf die Bemerkungen, und des Prof. Kübel Einwürfe auf den Beweis etc. etc. widerlegt werden. gr. 8. 1 fl. 15 kr.

Siebold über den Zweck und Organisation der Klinik in einer Entbindungsanstalt. gr. 4. 24 kr.

Wagner, Dr. J. J., von der Wichtigkeit der hebräischen Sprache für den katholischen Theologen. 8. 15 kr.

Abrégé de la Grammaire Française par L. J. Matthey. 18mo. 45 kr.

Axter, Franz, der Bund der Liebe. 8. 2 fl. 30 kr.

Hub, Heinrich, lateinische Sprachlehre zum Unterrichte in Schulen und Selbstnachlesen des Schülers. 8. 50 kr.

Pikel, Prof. u. Medizinalrath, die Witterung des Jahres 1805 mit ihrem Einflusse auf die Pflanzenprodukte, besonders jenes des Weinbaues. gr. 8. 15 kr.

Oken, Dr. und Kiesers Dr., Beyträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie. 2 Hefte, gr. 4. 4 fl.

Geier, Dr. Franz, über die National- und Finanzwirthschaft der Oestreichischen Monarchie. 8. 1 fl.

— — — wie ist das Fabrikwesen in den Röhngegenden auf die wirksamste Weise zu beleben. Eine gekrönte Preisschrift. 8.

Weber, Dr. G. M., Grundsätze des Bambergischen Landrechts, nebst einer Parallele des Würzburgischen und Baierischen Rechts. 1ten Thls, 1r, 2r, 3r Bd. gr. 8.

Sedlmaier, G. F. Joseph, praktische Anleitung zur Systematik und Führung der Registraturen. gr. 8. 2 fl.

Dictionnaire de poche, nouveau, allemand françoise et françoise allemand à l'usage des deux nations par M. le Prof. Gley. gr. 12mo. 1 fl. 45 kr.

Staatliche
Bibliothek
Passau

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,

System der Wissenschaft

Bd.: 1

Bamberg und Würzburg 1807

Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Hf 30/1-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11341329-2